

ÉTUDES

SUR

LE TIMÉE DE PLATON

ÉTUDES

SUR

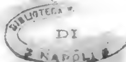
LE TIMÉE

DE PLATON

PAR TH. HENRI MARTIN

PROFESSEUR DE LITTÉRATURE ANCIENNE À LA FACULTÉ DES LETTRES DE RENNES

TOME PREMIER



PARIS

LADRANGE LIBRAIRE-ÉDITEUR

QUAI DES AUGUSTINS 19

—

1841

AU TRADUCTEUR DE PLATON

AU PHILOSOPHE SPIRITUALISTE

QUI COMME PROFESSEUR COMME ÉCRIVAIN

COMME ADMINISTRATEUR

A CONTRIBUÉ PLUS QUE PERSONNE

A LA RENOVATION DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES EN FRANCE

A M. COUSIN



PRÉFACE

Parmi les dialogues de Platon, celui qui a joué le plus grand rôle dans l'histoire de la philosophie, celui dont les Platoniciens de tous les âges ont invoqué le plus souvent l'autorité, celui qu'on a le plus cité, et qu'on a le moins compris, c'est le *Timée*. C'est dans ce dialogue que Platon semble avoir voulu indiquer la liaison des théories éparses dans tous les autres. C'est là aussi que le disciple de Socrate, tout en considérant toujours l'étude de l'homme comme le point de départ de la science, tout en accordant le premier rang, sous le double rapport de l'utilité et de la certitude, à la science des objets de l'intelligence inaccessibles aux sens, a cependant proclamé l'unité des connaissances humaines et l'application universelle des notions philosophiques. C'est là que, profitant des recherches de tous les philosophes antérieurs sur la nature, il nous a présenté dans un résumé concis ce qu'elles lui ont offert de plus vraisemblable. Il faut donc chercher dans le *Timée* le complément du Platonisme et le nœud de la plupart des difficultés que ce système présente.

Cette œuvre à part, obscure par la nature même et l'immensité du sujet, autant que par la manière dont il est traité, m'a paru réclamer une étude toute spéciale. L'ouvrage que je publie aujourd'hui, après quatre années de travaux, se compose du texte grec du *Timée*, de la traduction, d'un argument et d'un commentaire. Je vais dire quelques mots sur chacune de ces quatre parties.

La collation des manuscrits du *Timée* ayant déjà été exécutée d'une manière étendue et consciencieuse, j'ai peu regretté d'être réduit à me contenter de comparer les éditions entre elles et avec les variantes imprimées. En choisissant entre les leçons adoptées par les meilleurs éditeurs, et en faisant moi-même quelques corrections très-peu nombreuses et bien motivées, j'espère avoir donné un texte encore un peu plus pur que chacun de ceux que j'ai eus sous les yeux[1]. Seulement je demande grâce pour les fautes typographiques, qu'il est bien difficile d'éviter dans la publication d'un texte grec, quand on habite en province. Loin de dissimuler ces fautes, légères pour la plupart, j'ai eu grand soin de les relever dans un *Errata*, auquel je renvoie le lecteur.

Pour ce qui concerne ma traduction, je me suis efforcé surtout de la rendre très-exacte, afin qu'elle me dispensât de faire une multitude de petites notes sur l'interprétation grammaticale du texte, et qu'elle

[1] V. la Notice bibliographique à la fin du second volume, 3e partie, section 1re.

me permît de m'occuper principalement de l'explication et de l'appréciation des opinions de l'auteur. Je me plais à reconnaître ici combien la traduction de M. Cousin m'a été utile, comme point de comparaison, pour apercevoir et corriger les défauts de la mienne[1].

Dans mon argument, je me suis efforcé de résumer les doctrines du *Timée* telles que je les ai comprises, d'en montrer l'enchaînement et l'unité, d'en faire connaître les rapports avec l'ensemble du Platonisme, et pour cela, de traiter quelques questions de philosophie platonicienne, dont le *Timée* suppose la solution, et qui n'auraient pas trouvé dans mon commentaire une place aussi opportune.

Mes notes sur le *Timée* peuvent se diviser en deux classes. Les unes, celles auxquelles je n'ai pas donné de titres, ont seulement pour but de fixer ou d'éclaircir le sens d'un passage, ou bien de faire remarquer une proposition de Platon, que j'ai besoin d'invoquer ailleurs. Le but spécial de mon ouvrage n'étant point d'enseigner la langue grecque à propos du *Timée*, je n'ai insisté sur l'interprétation des locutions grecques, qu'autant qu'il m'a paru nécessaire de le faire pour l'interprétation des idées elles-mêmes.

Chacune de mes autres notes est une dissertation, quelquefois très-courte, quelquefois très-longue,

[1] V. la Notice bibliographique à la fin du second volume, 3e part., sect. 1re, § 3, n° 2.

dont l'objet est indiqué, soit par le titre général de la note entière, soit par les titres particuliers des paragraphes dont elle se compose. Pour cette partie, la plus étendue, la plus difficile, et, si je ne me trompe, la plus importante de mon travail, voici la marche que je me suis tracée. Sur chacune des doctrines de Platon, je me suis posé et j'ai résolu, autant qu'il m'a été possible, les questions suivantes : 1° Quel est le sens de cette doctrine, considérée soit en elle-même, soit dans ses rapports avec le reste du système de Platon? 2° Quelle en est la valeur absolue, c'est-à-dire quelle est la portion de vérité qu'elle contient? 3° Quelle en est la valeur historique, c'est-à-dire dans quels systèmes antérieurs Platon a-t-il pu en puiser l'idée; quelle en a été l'influence sur les opinions qui se sont succédé depuis Platon jusqu'à nos jours; et finalement quelle est la place que cette doctrine doit occuper dans l'histoire, soit de la philosophie, soit des autres sciences? Pour traiter ainsi ces questions, je me suis livré à des recherches très-étendues, mais nécessairement incomplètes. J'ai consulté les histoires de la philosophie et des sciences, mais seulement à titre de renseignements : je me suis fait un devoir de remonter aux sources mêmes, toutes les fois qu'elles m'ont été accessibles [1]. J'ai eu soin d'indiquer exactement mes autorités, afin de procurer au lecteur le moyen de vérifier chacune de mes assertions. Je crois avoir trouvé dans les his-

[1] V. la Notice bibliographique à la fin du second volume.

toriens de la science bien des lacunes à combler, bien des erreurs à combattre. Pour rétablir la vérité, je suis entré quelquefois dans de longs développements, sans craindre de paraître m'écarter trop de mon sujet. En effet, comment apprécier, par exemple, le système astronomique de Platon, si l'on ne connaît bien, ni ceux qui l'ont précédé, ni ceux qui l'ont suivi[1]? Comment comprendre l'importance des nombres musicaux indiqués dans le *Timée*, si l'on ignore l'histoire de la musique ancienne, et si l'on ne sait pas en quoi ces nombres peuvent contribuer à la solution des questions que cette histoire soulève[2]? Comment, en recherchant la signification et l'origine de la fable de l'Atlantide, ne pas en examiner les rapports avec les idées des anciens sur la géographie, et ne pas la suivre au milieu des systèmes historiques, mythologiques et géologiques auxquels elle a été mêlée par les modernes[3]? Enfin, lorsque les opinions de Platon sur la création et sur la nature divine font encore sentir puissamment leur influence dans la philosophie contemporaine, comment juger ces opinions, sans les comparer, soit avec la doctrine chrétienne, dont elles se rapprochent sur plusieurs points importants, et à laquelle on a voulu souvent les assimiler d'une manière exagérée, soit avec les systèmes qui ont la prétention de substituer aux unes comme

[1] V. la Note 37.
[2] V. la Note 23, avec ses deux compléments.
[3] V. la Note 13.

à l'autre une doctrine, non pas entièrement différente, mais plus complète et plus rationnelle[1]? C'est principalement sur ces dernières questions, philosophiques et religieuses à la fois, que j'ai dû me défier de moi-même. Après de mûres réflexions, craignant encore d'être tombé par mégarde dans quelque erreur funeste, j'ai eu recours aux autorités et aux conseils capables de me rassurer sur ce danger. Cela fait, il m'a semblé que la vraie prudence, amie de la droiture, m'ordonnait de m'exprimer avec une entière franchise, sans arrière-pensées, sans réticences, comme aussi sans aucune passion autre que l'amour de la vérité.

1 V. la Note 64.

ARGUMENT.

§ I.

Dans le dialogue de Platon intitulé Πολιτεία, c'est-à-dire la République, ou plutôt l'État, Socrate se trouvant à Athènes avec Critias, Timée, Hermocrate et un quatrième personnage, qui n'est pas nommé, leur avait raconté une conversation philosophique qui avait eu lieu la veille au Pirée entre Glaucon, Polémarque, Thrasymaque, Adimante, Céphale et Socrate lui-même, le dix-neuf du mois *Thargélion*, jour des *Bendidies*. Le lendemain du jour de ce récit, et par conséquent le vingt-un du même mois, second jour des petites *Panathénées*, Timée, Critias et Hermocrate, réunis de nouveau à Athènes auprès de Socrate, se mettent en devoir d'accomplir la promesse qu'ils lui ont faite *de le régaler à leur tour d'une discussion philosophique*. Après quelques mots sur l'absence du quatrième auditeur de la veille, Socrate résume les points principaux de l'entretien sur *la République*. Ensuite Critias expose une ancienne tradition rapportée d'Égypte par Solon, d'après

laquelle un gouvernement tout-à-fait semblable à celui que Socrate a décrit dans la République aurait existé autrefois à Athènes et aurait repoussé victorieusement les attaques des rois de l'Atlantide, île immense du grand Océan, et d'après laquelle une catastrophe soudaine aurait englouti cette île dans les flots et aurait détruit en même temps, par un tremblement de terre, l'ancienne Athènes et ses habitants [1]. Critias promet de s'étendre une autre fois davantage sur ce sujet, qui est en effet celui du Critias, dialogue que Platon a laissé inachevé [2]. Enfin Timée prend la parole: son discours est la partie principale de ce dialogue qui porte son nom.

Timée y parle de *la nature*, περὶ φύσεως, c'est-à-dire de tout ce qui a un commencement, de tout ce qui n'est pas éternel. Une fois entré en matière, il continue sans interruption. Cependant Platon, sans doute pour garder la vraisemblance, n'a pas voulu que ce discours, qu'il suppose presque improvisé, eût le caractère d'une exposition méthodique. Plusieurs fois Timée quitte un sujet pour le reprendre plus tard, et revient sur ses pas pour compléter, ou même pour corriger, ce qu'il avait dit d'abord. Cette absence d'un ordre rigoureux, l'extrême concision du style, la concentration des pensées, le manque de développements, l'obscurité

1 V. note 13, *Dissertation sur l'Atlantide.*

2 V. dans Plutarque, la *Vie de Solon*, c. 31, 32, et le Traité qui a pour titre : *Que l'on ne peut vivre agréablement suivant les doctrines d'Epicure*, c. 10.

naturelle de certaines doctrines, avec lesquelles d'ailleurs nous ne sommes pas familiarisés, les variations du sens de quelques termes qui se représentent souvent, enfin la structure irrégulière et embarrassée des phrases dans un grand nombre de passages, nous rendent ce discours de Timée très-difficile à comprendre : il l'était même pour les anciens, même pour les disciples de Platon. En voici le résumé, conforme aux interprétations développées et soutenues dans mon Commentaire [1].

§ II.

D'abord Timée pose, comme incontestable, l'existence éternelle d'un Dieu infiniment parfait, et des *idées*, types immuables des choses que Dieu a produites.

Quoique dans le Timée Platon s'étende peu sur la théologie et sur la théorie des idées, cependant, comme ses doctrines sur ces deux points importants sont impliquées dans une foule de passages de ce dialogue, il me paraît nécessaire d'en parler ici.

Trop sage pour nier le mouvement et la variété, et ne reconnaître, comme l'avait fait Parménide [2],

[1] Je prie le lecteur de ne point juger cet argument avant d'avoir lu les notes qui l'appuient.

[2] A la suite de son système métaphysique, où il exprimait sa pensée tout entière, Parménide avait exposé un système physique où il se conformait aux opinions vulgaires, mais en déclarant qu'il n'y croyait pas. V. *Parménide d'Elée* avec les Fragments, par M. Riaux, 1840, in-8°.

que l'être un et immobile, sans action, sans intelligence et sans vie [1]; mais, d'un autre côté, effrayé par les conséquences du système d'Héraclite, qui ne voyait en toutes choses qu'une variété indéfinie, une instabilité perpétuelle [2], Platon a cherché dans l'école de Pythagore le germe d'une doctrine moins exclusive. Suivant les Pythagoriciens, quelque chose de fixe, et que la science pouvait saisir, dominait sur les objets passagers : c'étaient les *nombres*. Par une heureuse transformation [3], Platon en fit des *idées*, c'est-à-dire des types génériques, dont les images multiples se reproduisent, suivant lui, dans les choses périssables. Ainsi, Platon trouva moyen de ne pas nier les changements perpétuels des objets sensibles, et cependant de proclamer en même temps l'existence de cet élément stable dont il sentait la nécessité. Mais il ne paraît pas avoir compris qu'en effet, pour ce qui concerne les choses contingentes, un

[1] Outre les Fragments de Parménide, voy. *le Soph.*, p. 237, 238, 241, 242, 245, 248, 249; le *Théét.*, p. 153, 160, 179, 180; le *Parm.*; Aristote, *Mét.*, I, 3, 4, 5, p. 984, c. 2, 986, c. 2; II (III), 4, p. 1001, c. 1, 2; Plutarque, *contre Colotès*, c. 12.

[2] V. *le Soph.*, p. 242, *αἱ συντονώτεραι τῶν* Μουσῶν, *ib.*, p. 249, b, c; Aristote, *Mét.*, I, 6, p. 987, c. 1, 2; III (IV), 5, 7, p. 1001, c. 1, 1012, c. 1; X (XI), 5, 6, p. 1062, c. 1, 1063, c. 2; XII (XIII), 4, p. 1078, c. 2; *Phys.*, I, 2, p. 185, c. 2; *Mor. à Nic.*, VIII, 1, p. 1155, c. 2; *Mor. à Eud.*, VII, 1, p. 1235, c. 1; *Top.*, I, 9, p. 104, c. 2; *Météor.*, II, 2, p. 355, c. 1; *du Ciel*, III, 1, p. 298, c. 2; *du Monde*, c. 5, p. 396, c. 2; Plutarque, *Des opin. des phil.*, I, 23; Diogène de Laërte, liv. IX, c. 1, sect. 6.

[3] V. note 22, § 2.

élément d'une stabilité relative se trouve, conjointement avec ceux qui varient sans cesse, dans ces choses elles-mêmes, dont il constitue l'essence générique et spécifique ; et quant aux principes nécessaires, il ne paraît pas avoir compris non plus [1] que, modes éternels de l'intelligence divine, ils ont Dieu pour substance, et sont imposés nécessairement, à titre de lois, aux choses passagères par la cause suprême, dans laquelle ils résident. Au lieu de cela, Platon a considéré l'élément stable, qui se compose des idées absolues et des essences générales [2], comme séparé de toutes choses : il a voulu attribuer à ces modes sans substance une existence propre et individuelle, qu'il n'a pu défendre que par de stériles efforts de dialectique, tandis que, privé ainsi d'un élément indispensable, et réduit à n'avoir que des essences particulières, dépourvues de toute stabilité, l'ensemble des choses contingentes s'est trouvé pour lui hors du domaine de la science proprement dite, et n'a tenu à l'être que par une sorte de participation inexplicable, suivant la remarque d'Aristote [3].

Nous voyons en effet dans le Timée, que les *idées* sont perçues par l'intelligence et la raison avec une conviction irrésistible ; qu'elles existent en elles-mêmes, toujours unes, toujours les mêmes, indépendantes du temps et de l'espace ; qu'elles n'ont point été, qu'elles ne continuent point d'être,

[1] V. la suite de l'Argument et la note 60.
[2] V. note 2, § 2.
[3] *Mét.*, I, 7, p. 990, c. 2 ; 991, c. 1.

qu'elles ne seront point, mais qu'elles sont, et qu'elles seules, avec Dieu, sont vraiment des êtres, ὄντα, tandis que les choses périssables naissent et passent sans cesse, et n'ont une ombre d'existence que parce qu'elles participent en quelque manière à l'essence de ces êtres éternels.

Ainsi les idées, suivant Platon, sont des *espèces types*, des *formes intelligibles* [1], modèles et principes des choses passagères, qui leur doivent leur essence et leur nom [2]. Mais que sont ces types par rapport à Dieu, ordonnateur du monde? Suivant M. Stallbaum [3], savant éditeur et commentateur du Timée, le dieu de Platon produirait éternellement les idées dans sa pensée, et elles seraient en lui à la fois subjectives et objectives. D'abord je ne puis admettre avec M. Stallbaum que Dieu, suivant Platon, *ne produise que par la pensée;* ne trouve-t-on pas à chaque instant dans le Timée la preuve du contraire? Ensuite je ne vois rien, soit dans les témoignages d'Aristote sur les doctrines de son maître, soit dans les œuvres authentiques de Platon, qui autorise à croire, avec Plutarque [4] et le Platonicien Alcinous [5], suivis en cela, non seulement par M. Stallbaum, mais par beaucoup

1 Εἶδη, ἰδέαι, V. Platon, *Rép.*, X, p. 596, a, b; *species*, *formæ*, V. Cicéron, *Acad.*, II, liv. I, 8; *Top.*, 7; Apulée, *Phil.*, liv. II, p. 38, 40, éd. de Vulcanius, Paris 1601.

2 V. Platon, *Phédon*, p. 102 b, 103 b; Aristote, *Mét.*, I, 6, p. 987, c. 2.

3 *Proleg. ad Tim.*, c. 5.

4 Sur *Isis et Osiris*, c. 56, 58.

5 *Intr. à la doc. plat.*, c. 9.

d'anciens et de modernes, que Platon ait considéré les espèces intelligibles comme étant les *idées* de Dieu, c'est-à-dire ses pensées, d'après le sens psychologique du mot français. J'y vois au contraire que les idées existent en elles-mêmes, qu'elles ont chacune une réalité individuelle et indépendante, et qu'elles sont, hors de Dieu, les seuls êtres réels, comme il est dit dans le Timée, où elles portent même le nom de dieux éternels [1]. D'ailleurs, si Platon avait professé cette doctrine qu'on lui attribue gratuitement, il l'aurait du moins laissé entrevoir dans ses écrits, et Aristote, qui cite souvent les *doctrines non écrites* du maître, en aurait sans doute parlé. Enfin il ne me paraît pas même démontré que, suivant Platon, Dieu soit, d'une manière quelconque, la cause efficiente des idées. Un seul passage de ses œuvres pourrait porter à le croire : il se trouve au commencement du dixième livre de la République [2]. Platon veut prouver que les poètes épiques et tragiques sont dangereux. Il examine en quoi consiste leur œuvre, ποίησις. Il montre que c'est une simple imitation ; et de quoi encore ? Des idées éternelles ? Non ; mais des imitations de ces idées. Ainsi un peintre peut représenter un lit dans un tableau. Mais le lit même qu'il a pris pour modèle n'est, par rapport au lit idéal, qui existe seul dans la nature, ἐν τῇ φύσει, qu'une des nombreuses imitations produites par les ouvriers. En supposant donc que Dieu eût produit ce lit unique par nature,

[1] V. note 29.
[2] P. 596-98.

μίαν φύσει, l'œuvre du peintre serait, sous le rapport de la vérité, autant au-dessous de celle du menuisier, que celle-ci serait au-dessous de l'œuvre de Dieu, unique auteur du lit véritable, ποιητὴς κλίνης ὄντως οὔσης. Mais il est clair que la production d'un lit naturel et unique par la divinité même n'est donnée ici que comme une hypothèse bonne pour servir d'exemple. Il y a trois lits à considérer, dit Socrate. Le premier est celui qui existe dans la nature, ἐν τῇ φύσει, auquel nous pourrions, je pense, attribuer pour auteur Dieu même, ou bien quel autre? — Aucun, je pense, répond Glaucon. — Evidemment il n'y a dans un tel langage rien de bien affirmatif, ni de bien rigoureux. Quand Platon expose la théorie des idées pour elle-même, et non comme simple objet de comparaison, il ne les confond point ainsi avec les choses qui existent dans la nature, et qui sont l'œuvre de Dieu. Alors, au contraire, il dit, comme dans le Timée, que Dieu a fait les choses naturelles, τὰ ἐν τῇ φύσει, τὰ φυσικά, à l'imitation des idées, et que Dieu auteur de l'univers, δημιοῦργος καὶ ποιητὴς τοῦ παντός, est simplement imitateur des êtres réels, μιμητὴς τῶν ὄντων. D'ailleurs puisqu'il faut reconnaître que les espèces intelligibles existent hors de Dieu, suivant Platon, et puisque Platon n'admet pas, comme nous le verrons, que Dieu puisse faire quelque chose autrement qu'avec une matière préexistante, de quoi Dieu aurait-il fait éternellement les idées? Il me paraît évident que Platon les croyait nécessaires comme Dieu même, et que c'était ainsi qu'il s'expliquait leur existence éternelle.

Les idées forment, suivant lui, une vaste et immuable hiérarchie. Il reconnaît des idées, non seulement de genres et d'espèces, mais de qualités et même de rapports. Les idées propres à un seul genre sont dominées par les idées communes à plusieurs; celles-ci, par les idées universelles, qui toutes relèvent de l'idée d'*être*, τὸ ὄν [1]. Enfin, au dessus de l'idée d'être elle-même est l'*idée des idées*, εἶδος εἰδῶν, l'idée suprême de l'unité et du bien, τὸ ἕν, τὸ ἀγαθόν, d'où toutes les autres dérivent [2].

§ III.

Nous venons de voir qu'on a eu tort de considérer le Dieu de Platon comme créateur des espèces éternelles. Examinons maintenant si, comme l'ont pensé beaucoup de critiques, Dieu serait lui-même une espèce intelligible, qui embrasse toutes les autres, savoir celle du bien. Je déclare que, sur ce point, la doctrine de Platon me paraît ne pouvoir être fixée d'une manière rigoureuse. Mais, sans prétendre préciser ce que Platon lui-même a laissé dans le vague, je crois qu'il faut signaler, au milieu de ces doutes, quelques propositions sur la nature divine, que Platon a prétendu mettre au dessus de toute discussion. Je commence par exposer l'état de la question, sans dissimuler les motifs d'incertitude.

1 V. Platon, *Soph.*, p. 250-60; Proclus, *sur le Tim.*, p. 180.

2 V. Platon, *Rép.*, VI, 1, p. 509; VII, p. 517, 532; Aristote, *Mét.*, XII (XIII), 6, 7, 8, p. 1080, c. 2; p. 1081, c. 1, l. 29; p. 1083, c. 1, l. 31.

Dans le Timée, il n'y a rien qui autorise à croire que, pour Platon, Dieu et l'idée du bien aient été une seule et même chose. Au contraire, il y distingue avec soin Dieu, et le modèle, c'est-à-dire les idées, à l'image desquelles Dieu, *qui est bon*, organise le monde en vue du bien. La même distinction se rencontre habituellement dans les dialogues où Platon s'occupe des rapports de Dieu, des idées et du monde. Ainsi, dans le Banquet [1], Diotime enseigne comment, de l'amour des images imparfaites et périssables du bien, on s'élève à la contemplation et à l'amour de l'espèce une, éternelle, immuable du bien même, et comment alors on en reproduit dans son âme et dans sa conduite une véritable image. Elle ajoute qu'on devient ainsi l'ami de Dieu; mais rien dans les paroles que Platon lui prête n'indique que, suivant lui, Dieu lui-même soit l'idée du bien. Il fait dire seulement à Diotime que cette idée est la cause exemplaire de toutes les bonnes choses, qui participent toutes plus ou moins à la bonté idéale. Si, dans l'ensemble des œuvres authentiques de Platon, il se rencontre un ou deux passages où l'on puisse être tenté de voir l'identité de Dieu et de l'espèce intelligible du bien, du moins il n'y en a aucun où cette opinion soit exprimée d'une manière parfaitement claire et indubitable. Si nous consultons Aristote, disciple de Platon, mais fondateur d'une école rivale, et juge peu bienveillant de son maître, nous voyons qu'il ne lui attribue jamais cette doctrine.

[1] V. p. 211, 212.

Mettant dédaigneusemcnt au rang des fables poétiques les plus absurdes toutes les opinions qui supposent le chaos antérieur au monde, et par conséquent aussi les opinions de Platon sur l'organisation et la conservation du monde par l'action volontaire de Dieu, Aristote n'a voulu considérer dans les doctrines platoniciennes, comme appartenant à la théorie philosophique des principes des choses, que la théorie des idées et celle de la matière [1]. Voilà sans doute pourquoi il a gardé le silence sur la théologie de Platon. Au contraire, s'il avait été bien constant qu'elle fît partie de la théorie des idées, il semble qu'il aurait été plus difficile à Aristote de la laisser de côté; à moins pourtant qu'il ne se fût refusé à prendre au sérieux les attributs divins que Platon, dans cette supposition, aurait reconnus à l'idée du bien, et qu'il ne se fût obstiné à y voir simplement une idée comme les autres, c'est-à-dire un type immobile. Il est vrai qu'une des différences signalées par Aristote, entre les doctrines de Platon et celles de Speusippe, consiste en ce que le disciple n'admettait pas le bien comme principe des choses [2]. Mais qu'est-ce à dire? Platon admettait sans aucun doute l'idée du bien comme cause exemplaire et finale en même temps, et la considérait comme identique avec l'idée d'unité. Speusippe, au contraire, substituait aux idées de Platon des nombres mathématiques, en tête desquels il plaçait

[1] V. plus loin, § 5.

[2] V. Aristote, *Mét.*, XII (XIII), 7, p. 1072, c. 2, l. 31.

l'unité; et il regardait le bien comme un simple résultat de l'arrangement du monde suivant les nombres, et de son développement régulier dans le temps, πρόοδος. Du reste, Speusippe reconnaissait un Dieu, principe vivant, autre que l'unité mathématique [1]. Pourquoi donc ne pas admettre que, de même, Platon, son maître, reconnaissait une cause efficiente autre que l'idée immobile du bien? Ainsi, il paraît probable que la différence d'opinion signalée par Aristote, entre Platon et Speusippe, porte sur le principe de la forme, et non sur celui de la cause efficiente, que Platon, à en croire Aristote, aurait négligé, sinon comme poète, du moins comme philosophe. Tels sont les motifs qui me portent à croire qu'habituellement Platon ne considérait point Dieu et l'idée du bien comme ne faisant qu'un.

Mais, d'un autre côté, je n'oserais pas soutenir, avec M. Stallbaum [2], que Platon n'ait jamais semblé les confondre. Le passage de ses œuvres qui pourrait se plier le plus naturellement à cette interprétation se trouve au commencement du septième livre de la République. Platon y compare le commun des hommes à des malheureux enchaînés au fond d'une caverne, tournant le dos à une flamme placée vers l'ouverture, et ne voyant que les ombres des objets interposés entre eux et cette flamme, qui est comme leur soleil. Si, délivrés de

[1] V. Aristote, *Mét.*, XI (XII), 7, p. 1072, c. 2; Cicéron, *De nat. Deor.*, I, 13; Minucius Felix, *Oct.*, 19.

[2] *Proleg. ad Tim.*, c. 5.

leurs chaînes, ils se retournent pour examiner cette source de la lumière de leur monde souterrain, ils sont déjà éblouis. Mais surtout, lorsqu'on veut les tirer de cette caverne, leurs yeux ne peuvent soutenir la vue des objets réels et du soleil véritable, dont l'image, vue dans l'eau, suffit pour les aveugler. Il leur faut une longue habitude, pour arriver à l'envisager lui-même. Mais alors ils comprennent qu'il est en quelque manière la cause, τρόπον τινὰ αἴτιος, de tous les spectacles offerts à leurs yeux. Ensuite Platon explique cette allégorie : le feu qui brille dans les ténèbres, dit-il, c'est notre soleil visible; les ombres des objets qui passent devant ce feu, ce sont les choses sensibles ; au dessus de notre monde ténébreux et périssable, de cette caverne où nous sommes enchaînés, est le monde idéal, vers lequel certaines âmes privilégiées peuvent s'élever de temps en temps. Dans l'empire des idées, continue Platon [1], l'idée du souverain bien est la plus reculée, et à peine peut-on la voir ; mais, du moment qu'on l'a vue, on doit comprendre qu'elle est la cause, αἰτία, de tout ce qu'il y a de rectitude et de beauté dans tous les objets. Elle engendre, τεκοῦσα, dans le monde visible la lumière et celui qui la dispense, c'est-à-dire évidemment notre soleil [2]; et dans le monde intelligible, dont elle est le soleil véritable, elle fournit, παρεχομένη, la vérité

[1] *Rép.*, VII, p. 517; V. aussi *Rép.*, VI, 1, p. 509.
[2] V. *Rép.*, VI, p. 507, 508 ; Plutarque, *Quest. plat.*, VIII, 4; Proclus, *Sur le sept. liv. de la Rép.*, p. 430-33, et Iamblique, *Exhort. à la philos.*, c. 15.

et l'intelligence. De ces paroles de Platon, il résulte que l'idée du bien est, du moins *en quelque manière*, la cause de ce qu'il y a de bon dans tous les objets; mais en est-elle la cause efficiente, ou seulement la cause exemplaire? S'il était nécessaire de trouver, dans tous ses ouvrages, Platon parfaitement d'accord avec lui-même, il faudrait adopter la seconde interprétation. Une partie des expressions de ce passage, par exemple le participe παρεχομένη, ne me paraît pas la repousser; mais j'avoue que le participe τεκοῦσα semble exprimer la cause efficiente[1].

Le système de Platon étant loin d'être homogène, on peut admettre sans invraisemblance que Platon a confondu ici l'idée du bien avec Dieu, tandis que le plus souvent, et notamment dans le Timée, il les a distingués. D'ailleurs, la différence entre ces deux manières d'envisager les choses n'est pas aussi grande qu'on pourrait le croire au premier abord. En effet, les espèces intelligibles ne sont réalisées qu'imparfaitement dans les choses changeantes qui en sont les images. Mais en Dieu, être nécessaire, éternel, parfaitement bon, l'idée du bien doit être complétement réalisée. C'est pourquoi, tandis que les choses changeantes, suivant Platon, doivent nécessairement être distinctes de leurs modèles, au contraire, il ne semble pas impossible que, suivant lui, l'idée du bien et son image adéquate se confondent en une seule réalité vivante. En un mot, la réalité vivante de la perfec-

[1] V. note 29.

tion suprême est-elle distincte de son modèle, ou bien sont-ce là deux points de vue d'une seule et même chose? Voilà toute la question.

Ce qu'il y a de certain, c'est que, si le Dieu de Platon est une des idées, au lieu d'être, comme les autres, seulement intelligible, celle-là, suivant lui, est en même temps intelligente; au lieu d'être, comme elles, un type immobile, celle-là est active et vivante, douée d'une volonté et d'une puissance sans bornes; et il n'en reste pas moins vrai que les autres idées, ces *dieux éternels*, comme Platon les appelle dans le Timée [1], sont distinctes du Dieu suprême qui les contemple. Ritter, dans son Histoire de la Philosophie [2], n'est donc pas fondé à dire que le Dieu de Platon n'est autre chose que *la sphère totale des idées*, c'est-à-dire l'idée du bien enveloppant toutes les autres. Le dieu de Platon, soit qu'il y ait ou non, d'après la doctrine platonique, une espèce intelligible du bien distincte de Dieu même, est un individu infini, et non un être collectif, une providence, et non simplement un type idéal. Platon, dans le Sophiste [3], proteste avec énergie contre l'erreur des écoles d'Elée et de Mégare qui refusent à l'être, c'est-à-dire à ce qui est éternel et nécessaire, l'intelligence, le mouvement et la vie. C'est qu'outre les types immuables des choses, Platon reconnaît une cause suprême, parfaitement intelligente pour concevoir le

[1] V. note 29, § 1.
[2] Liv. 8, c. 4.
[3] P. 248, 249.

bien, parfaitement bonne pour le vouloir, toute puissante pour l'accomplir, un Dieu, qui établit l'ordre du monde d'après le modèle des idées. Dans l'âme humaine elle-même Platon reconnaît, comme nous l'expliquerons plus tard [1], quelque chose d'éternel et d'immuable, savoir l'intelligence, νόησις, qu'il semble considérer comme une participation, ou, si l'on veut, une émanation de l'intelligence suprême, c'est-à-dire de Dieu. Quant à la prétendue trinité platonique, dans laquelle l'idée du bien serait la première personne, elle est le résultat d'une fausse interprétation, hasardée d'abord par des Juifs et des Chrétiens, qui voulaient considérer Platon comme un disciple de Moïse, adoptée ensuite par toute l'école néoplatonicienne, et bientôt développée de la manière la plus étrange et la plus diverse par ces philosophes syncrétistes, qui, avec leur érudition confuse et leur imagination désordonnée, ont amalgamé toutes les doctrines philosophiques et toutes les religions, sans les comprendre [2].

§ IV.

D'après le Timée, le Dieu suprême a organisé le monde à l'imitation des idées. Or, chaque idée existe en soi; mais les images des idées ont besoin d'une substance qui les reçoive. Si cette substance était elle-même une chose qui eût des qualités

[1] V. note 22, § 3, 6.

[2] Ces faits importants seront démontrés dans la note 29, § 2, 3, 4.

propres, ces qualités, ajoutées à celles des images qu'elle recevrait, les dénatureraient. Donc ce qui les reçoit est sans qualités. C'est l'être indéterminé, le *lieu*, dont l'unique propriété est de recevoir, de contenir. Timée l'appelle τόπος, le *lieu*, τὸ ἐκμαγεῖον, *ce qui reçoit la forme*, τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, *ce dans quoi les choses naissent*. Cette matière première des choses, suivant Platon, est éternelle, immuable, imperceptible aux sens, mais perceptible seulement par une sorte de *raison bâtarde*, qui ne nous en donne point une connaissance précise comme celle des êtres éternels, parce que *le lieu ne participe que d'une manière inexplicable à la nature intelligible*.

Il est nécessaire de nous arrêter encore ici un instant pour nous poser une question sur la nature du *lieu* d'après le Timée. Suivant M. Stallbaum[1], Platon nommerait *lieu* l'idée indéterminée que Dieu a de la possibilité des choses : cette matière première se déterminerait et prendrait une forme, à mesure que Dieu, par sa pensée, formerait les créatures sur le modèle de ses idées éternelles. Cette explication, où se montre un peu trop l'inspiration de la philosophie allemande, se fonde sur deux choses, savoir sur la supposition fausse que le Dieu de Platon, comme le *moi* de Fichte, produit tout par sa pensée et dans sa pensée même[2], et sur un passage mal compris du Parménide[3];

1 *Proleg. ad Tim.*, c. 5, et note sur le Timée, p. 49 a.
2 V. plus haut, § 2.
3 P. 165-66.

dont voici, en peu de mots, le sens véritable : si l'on suppose que l'unité, principe de la détermination, n'existe pas, il en résulte pour toutes choses l'idée de l'indétermination absolue. D'où M. Stallbaum croit pouvoir conclure que, suivant Platon, Dieu, pensant vaguement à une chose autre que les idées, principe de la détermination, produit éternellement dans sa pensée la matière première, idée indéterminée de la possibilité des choses. On ne saurait s'arrêter à une opinion si mal appuyée et que tant de passages formels du Timée viennent contredire [1]. Il faut reconnaître que le *lieu*, suivant Platon, n'est point en Dieu, n'est point l'œuvre de Dieu, et est éternel comme Dieu même.

Cette théorie platonique de la substance est loin d'être irréprochable : Platon a tort de croire que toutes les choses dont le monde se compose ont une substance commune increée, indépendante; et la substance, au lieu d'être, comme il l'a cru, le principe de la multiplicité indéfinie et de l'indétermination absolue, est au contraire celui de l'individualité [2]. Si Platon avait reconnu cette vérité, il aurait pu distinguer mieux qu'il ne l'a fait la substance spirituelle et la substance corporelle. Mais il ne pouvait devancer les siècles et accomplir l'œuvre de la philosophie chrétienne. C'est déjà beaucoup d'avoir préparé la voie. Sur le principe de la substance et sur la nature de l'âme en

[1] V. note 64, § 2.
[2] V. notes 22, § 6, et 64, § 5.

particulier, le système d'Aristote est plus défectueux que celui de son maître [1].

§ V.

C'est ici le lieu d'examiner le jugement étrangement sévère qu'Aristote a cru pouvoir porter sur la théorie platonique des principes des choses. Après avoir distingué quatre principes, savoir celui de la *substance*, celui de l'*essence*, celui de la *cause efficiente*, autrement dit *principe du mouvement*, et celui de la *cause finale*, autrement dit *principe du bien*, Aristote [2] prétend que Platon s'est occupé des deux premiers, surtout du second, a négligé le troisième, et a touché légèrement le quatrième. Platon a beaucoup insisté sur le principe de l'essence, sur l'élément de définition, sur les idées; c'est incontestable. Que sa théorie des idées soit sujette à de graves objections, c'est ce qu'on ne peut nier, quoiqu'on ne doive pas admettre d'une manière absolue toutes celles d'Aristote. Que Platon n'ait pas formulé aussi nettement que lui la distinction des quatre principes, c'est vrai encore. Mais comment soutenir qu'il ait négligé l'idée de cause efficiente et celle de cause finale? Qu'on ouvre le Timée : on y verra, presque dès le commencement du discours de Timée, que rien ne peut se produire sans cause; on

[1] V. notes 22, § 6, et 64, § 6.

[2] *Mét.*, I, 6, p. 988, c. 1, l. 7-15; *De la génér. et de la corrup.*, II, 8, p. 335, c. 2.

y verra que Dieu, *la cause suprême*, τὸ αἴτιον, comme l'appelait le pythagoricien Philolaüs, *l'auteur* et *le père de l'Univers*, comme l'appelle Platon, a fait le monde dans la matière, à l'image des idées et en vue du bien : certes, voilà les quatre principes. Dans le Phédon [1], Platon critique sévèrement ceux qui ont négligé la cause efficiente et la cause finale. Le principe du *bien* revient sans cesse dans le Timée; dans le Philèbe [2], Platon distingue aussi nettement qu'Aristote lui-même, la *matière*, la *forme*, et la *cause* qui produit les choses en appliquant la forme à la matière. Dans le Sophiste [3], Platon parle de l'idée du *mouvement*, κίνησις, comme d'une des idées les plus générales et les plus importantes : dans le Timée, il montre Dieu mettant la régularité dans le mouvement, le dirigeant vers le bien, et établissant ainsi l'ordre du monde.

Il est vrai que Platon ne regarde pas Dieu comme la cause première du mouvement; mais il n'en prouve pas moins dans le Phèdre et dans les Lois [4], comme Aristote dans la Métaphysique [5], la nécessité d'un premier moteur qui ne soit mu par rien. Seulement, suivant Aristote, ce premier moteur est immobile; il est l'être parfait, le bien suprême, il est Dieu. Suivant Platon, le premier moteur se meut lui-même; c'est l'âme de l'univers,

1 P. 97.
2 P. 26, 27, 30 a, b.
3 P. 249, et suiv.
4 *Phèdr.* p. 245 c, d; *Lois*, X, p. 891-99.
5 XI (XII), 6, 7, p. 1071-72.

essence divisible, mais non corporelle, qui primitivement agitait le chaos, et que Dieu a unie avec l'essence indivisible de l'intellect, pour en faire l'âme du monde et les âmes des dieux et des hommes [1]. Suivant Aristote, le principe du bien domine éternellement en toutes choses : du moins c'est là son opinion habituelle, sauf quelques variations [2]. Suivant Platon, Dieu a fait descendre le bien de la sphère des idées dans la matière, où régnait auparavant l'aveugle nécessité, qu'il n'a fait que plier à ses desseins [3]. Ainsi, on peut reprocher à Platon de n'avoir pas considéré Dieu comme le premier moteur unique, et d'avoir admis l'agitation confuse des éléments comme existant de toute éternité jusqu'au moment de l'organisation du monde. Il faut avouer en outre que, si à la sublimité de ses conceptions Platon avait allié le puissant génie organisateur de son illustre élève, il aurait mieux uni qu'il ne l'a fait les différentes parties de son système, entre autres sa théologie avec sa théorie des idées, et surtout il aurait mieux déterminé le rapport de Dieu avec l'idée du bien. S'il l'avait fait, Aristote n'aurait pu considérer sa théologie comme une métaphore poétique, et, comme telle, la passer sous silence; les Néoplatoniciens n'auraient pu, du moins au nom de Platon, placer le Dieu intelligent et organisateur dans un rang subalterne, au-dessous de l'idée du bien; on

[1] V. notes 22, 38 et 40.
[2] V. *Phys.*, II, 8, p. 1099, c. 2.
[3] V. notes 22, § 3, et 64, § 2 et 3.

ne pourrait, de nos jours encore, par une confusion qui trouve son excuse dans l'obscurité de la doctrine platonique, considérer cette idée du bien, intelligible, mais non intelligente, type dénué de toute puissance active, de pensée et de vie, comme le seul Dieu suprême de Platon. Il y a donc un reproche à lui adresser sur ce point; mais d'un autre côté il est aisé de voir qu'Aristote n'a cité son maître que pour le combattre, et qu'entre deux doctrines de Platon difficiles à concilier, il a toujours choisi pour but de ses attaques la plus contestable, et a considéré l'autre comme non avenue. Heureusement cette critique négative ne saurait faire disparaître les grandes vérités qui sont là, dans les écrits de Platon, pour protester contre l'iniquité des jugements d'Aristote et la légèreté de ceux qui les adoptent. Par exemple, quoi de plus beau et de plus vrai que les doctrines de Platon sur la cause intentionnelle, sur la providence, dont la pensée et l'action bienfaisante s'étendent à toutes choses [1], et que sa doctrine de l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire de la persistance de la personnalité humaine dans une autre vie, où la loi du mérite et du démérite reçoit son accomplissement, ménagé par la justice divine [2] : doctrine sublime, niée par Aristote [3], confirmée par le christianisme! D'ailleurs ne doit-on pas aussi reprocher à Aristote d'avoir, comme Platon, admis l'éternité de la matière, et

[1] V. *Lois*, X, p. 900-4.
[2] V. *id.*, X, p. 904-6; *Rép.*, X, p. 668 d, e.
[3] *De l'âme*, II, 1, p. 412, c. 1 — 413, c. 1.

de n'avoir pas, comme lui, attribué à la providence l'ordre du monde? Le dieu d'Aristote, c'est le souverain bien, se pensant lui-même éternellement : tout tend vers lui, parce qu'il est le bien; il meut comme le désirable et l'intelligible attirent notre âme, et de cette attraction naît éternellement l'ordre du monde, dont lui-même est la perfection en acte [1]. Mais lui-même ne crée pas, n'organise pas, ne s'occupe pas des choses hors de lui. Il me semble que Platon a mieux compris la cause efficiente, et l'a mieux distinguée de la cause finale, tout en les réunissant dans le Père du Monde, qui, s'il n'est pas suivant Platon la cause efficiente de la substance du monde physique et moral, ni même de son essence primitive, l'est du moins de son état actuel, de l'ordre qui y règne, du bien qui s'y produit, et l'est avec intention, parce qu'il sait et veut ce qui est bien [2].

Mais Aristote prétend s'attribuer la gloire d'avoir le premier étudié à la fois les quatre principes [3]. En conséquence, les opinions de son maître sur la providence, qui a formé le monde et qui le gouverne, ne sont considérées par lui que comme des fables indignes d'un philosophe, et ainsi que nous l'avons déjà remarqué, il ne veut reconnaître dans la doctrine de Platon que deux principes vraiment philosophiques, savoir les idées et la matière;

1 *Mét.*, XI (XII), 7, 9, 10, p. 1072, c. 1 — 1073, c. 1; p. 1074, c. 2 — 1075, c. 1; *Polit.*, VII, 1, p. 1323, c. 2, l. 23.

2 V. plus haut, § 3, et note 64, § 6.

3 *Mét.*, I, 7, p. 990, c. 1, l. 34 — 993, c. 1, l. 30.

il s'applique à prouver que la matière première ne peut être cause efficiente, ni les idées non plus; et il se croit en droit d'en conclure que Platon a négligé la cause efficiente, et a peu tenu compte de la cause finale. Mais d'abord, dans le chaos il y a, suivant Platon, un premier moteur, savoir l'âme primitivement irraisonnable[1]; ensuite, il faut bien remarquer que c'est surtout à Dieu que Platon attribue la causalité; et il a grand soin de montrer que Dieu, organisateur et conservateur du monde, agit toujours en vue du bien. Platon ne méritait donc pas, sur la théorie de ces deux principes, tous les reproches d'Aristote, qui n'a pas assez reconnu ce qu'il lui devait, et qui s'est montré bien plus indulgent pour les autres systèmes dont il a parlé, que pour celui de son maître.

§ VI.

Revenons maintenant à l'analyse du discours de Timée, dans lequel les doctrines précédemment exposées et discutées occupent la première place, mais non la plus grande. Timée déclare qu'il ne doit point traiter des choses éternelles et immuables, mais des choses qui naissent; et il annonce qu'il s'arrêtera immédiatement après ce qui concerne la formation de l'homme. Il exclut ainsi de son sujet, d'une part la théorie de Dieu et des idées, de l'autre, l'histoire du genre humain, la

[1] V. note 22, § 3.

morale, la politique, la logique et tous les arts que l'homme a inventés pour son usage : à cela près, il doit parler de la nature de toutes choses. Passons rapidement en revue les principaux points du développement de ce sujet immense.

Les *choses produites* ne sont pas, à proprement parler, des êtres : elles ne se rattachent qu'indirectement à l'être par leur ressemblance avec les êtres éternels, c'est-à-dire avec les idées, et leur naissance dans l'être indéterminé, c'est-à-dire dans le *lieu*. Elles naissent sans cesse et ne sont jamais : Elles sont perceptibles, non par l'intelligence, mais par l'opinion, à l'occasion de la sensation irraisonnable; leur perception ne produit point une conviction irrésistible. Les choses éternelles seules appartiennent au domaine de l'intelligence et de la science. Quant aux choses qui ont un commencement, leur étude peut fournir *un amusement sage et modéré* : on ne ne doit pas exiger de celui qui en parle la vérité, mais la vraisemblance; car sur elles on ne peut faire que des conjectures[1].

Ainsi Timée commence par se déclarer sceptique sur le sujet principal de son discours. De là résulte pour lui, ou plutôt pour Platon lui-même, le droit de trancher sur toute chose avec assurance, en rappelant seulement de temps en temps qu'il n'est pas tenu de chercher le vrai, mais le vraisemblable. Il semble se jouer des difficultés que les mystères de la nature lui opposent; mais le

[1] Cette même doctrine se trouve indiquée assez clairement dans la *Rép.*, V, p. 477-80, et surtout VI, p. 508 d, e, et 510.

doute perce à chaque instant au milieu de ses affirmations les plus positives; et, remarquons-le bien, excepté la connaissance de l'*intelligence* pure, de cette partie éternelle de l'âme qui perçoit les idées, et sans doute de la *science*, par laquelle l'âme perçoit les *choses mathématiques*, éternelles comme les idées mêmes[1], ce scepticisme doit s'étendre à la psychologie entière. En effet les âmes, étant du nombre des choses produites, appartiennent au domaine des conjectures; et Platon en fait de bien étranges sur leur formation. Ainsi sur les facultés de l'âme, excepté l'intelligence pure et la science, sur la sensibilité, la volonté, le libre arbitre, l'immortalité de l'âme et ses destinées futures, on ne peut rien savoir, suivant le Timée, d'une manière certaine.

§ VII.

Le monde, étant perceptible par les sens, a commencé d'être; il a donc été produit par une cause. Le monde, ensemble harmonieux de toutes les choses produites, est l'ouvrage de Dieu, dont la *raison éternelle*, λόγος, l'a formé en vue du bien, à l'image des idées, dans la *matière première*, en ordonnant une *matière seconde*, qui s'y agitait éternellement suivant les lois de l'aveugle *nécessité*[2].

En effet, l'unique propriété du lieu éternel étant de contenir, il faut bien qu'il contienne éternelle-

[1] V. note 22, § 2.
[2] V. note 64, § 2.

ment quelque chose. Aussi voyons-nous dans le Timée que dès avant la formation du monde, outre Dieu et les idées, il y avait déjà une essence divisible et pourtant incorporelle, matière principale de l'âme[1], et l'essence corporelle avec ses quatre genres nécessaires, qui plus tard furent la terre, l'eau, l'air et le feu, mais qui alors étaient tellement confondus qu'il était impossible d'y rien discerner, et qui étaient agités éternellement dans la matière première. L'intelligence divine vint mettre l'ordre dans ce chaos, sans détruire les lois nécessaires, mais en les faisant servir à ses desseins. Ainsi le monde a été formé *par l'union de la raison à la nécessité :* telle est la doctrine de Platon. La doctrine de l'éternité du monde a été introduite dans son école par ses premiers disciples, qui ne savaient comment se défendre contre les objections d'Aristote. Le dogme de la création, proprement dite, de même que celui de la Trinité[2], a été introduit pour la première fois dans le platonisme par des disciples de Moïse et de Jésus-Christ[3].

Suivant le Timée, Dieu commença par séparer les quatre espèces de corps, qui se composent d'éléments réguliers formés eux-mêmes d'éléments réguliers plus simples, que Platon décrit géométriquement. C'est sa théorie des atômes[4], à laquelle se rattache immédiatement sa théorie de la compo-

[1] V. note 22, § 3.
[2] V. plus haut, § 3.
[3] Ces deux faits seront établis dans la note 64, § 4.
[4] V. notes 66—70.

sition des corps, de leurs transformations chimiques, comme aussi de leurs changements physiques, de la dilatation et de la fusion par la chaleur, de la liquéfaction et de la dissolution par l'humidité, de l'évaporation par l'action de l'air et de la chaleur, et conséquemment aussi de la *météorologie*. Tout cela est pour lui le résultat de la forme et de la grandeur des quatre corps primitifs[1].

Suivant lui, Dieu employa la totalité de chacune de ces quatre espèces de corps à former le corps de l'univers, parfaitement sphérique, qui, n'ayant hors de lui aucune cause de ruine, ne peut être détruit que par son auteur, et au sein duquel une multitude infinie de corps existent, naissent et se transforment. Le monde, où tous ces corps sont compris, est un grand *animal*, qui a un corps et une âme, et qui contient en lui-même tous les animaux possibles. Il est le plus parfait des dieux qui ont commencé d'être, et tous les animaux qu'il contient sont des dieux inférieurs de divers degrés.

§ VIII.

Ce fut l'âme du monde que Dieu forma la première. Il la composa avec deux essences préexistantes, incorporelles toutes deux, l'une divisible, changeante, principe de l'agitation confuse du chaos; l'autre indivisible, immuable, principe de

[1] V. notes 70 — 97.

la raison et de l'ordre. La première est l'âme éternelle et primitivement désordonnée de la matière corporelle; la seconde est une émanation de la suprême intelligence, c'est-à-dire de Dieu même. Dieu unit d'abord une partie de la première essence avec la seconde, et forma ainsi une essence intermédiaire; puis il unit les trois essences ensemble, et en forma une seule espèce participant aux trois idées universelles d'être, d'identité et de diversité [1].

De ce mélange préparé pour former l'âme, Dieu retrancha sept parties proportionnelles aux cercles que les planètes devaient décrire [2]; puis il divisa encore le reste du mélange de telle sorte que toutes les parties prises ensemble offrissent entre elles les mêmes rapports numériques que les sons musicaux dont se composait l'échelle du genre diatonique tel qu'il était en usage du temps de Platon [3]. Enfin, la longue bande formée par ces parties fut coupée en deux suivant la longueur et repliée en deux cercles moteurs analogues à l'équateur et à l'écliptique [4]; et cette âme ainsi construite fut placée dans le corps du monde, qu'elle remplit tout entier. Cette formation de l'âme, racontée en quelques lignes, est d'une extrême obscurité : elle me paraît exclure évidemment la notion vraie de l'indivisibilité de l'âme, qui pourtant est

1 V. note 22.
2 V. notes 26, 32.
3 V. note 23, § 1—3.
4 V. notes 24, 25.

ici considérée comme entièrement incorporelle [1]. Ce passage du Timée est d'une haute importance; car on y trouve d'abord la clé de toute la théorie platonique des facultés intellectuelles et des rapports de l'âme avec Dieu; ensuite une théorie mathémathique des sons, qui permet d'établir une comparaison curieuse entre l'échelle musicale de Platon, les diverses échelles musicales des Grecs et la nôtre [2]; enfin la base du système astronomique que Platon avait adopté.

§ IX.

Ce système, le plus anciennement admis dans l'école de Pythagore, abandonné depuis par Hicétas, Philolaüs et leurs disciples [3], part des mêmes données fondamentales que celui de Ptolémée, savoir de l'immobilité complète de la terre au centre du monde, de la révolution diurne du ciel entier autour d'un axe dont ce centre occupe le milieu, et des mouvements particuliers du soleil, de la lune et des planètes dans le ciel; mais il en diffère par les détails [4], et est d'ailleurs dominé par le système théologique de Platon.

Suivant lui, l'essence de la divinité consiste dans l'intelligence, c'est-à-dire dans la perception des idées, νόησις, unie à la puissance active de la

[1] V. note 22, § 6.
[2] V. note 23, § 4—7.
[3] V. note 37, § 2, 3.
[4] V. note 32, § 1 et 2, et note 37, § 4.

volonté. Dieu est une intelligence sans corps; la matière corporelle est agitée primitivement par une âme sans intelligence : Dieu organise la matière, et la divise en plusieurs corps; pour les animer, il divise aussi l'âme en plusieurs âmes, dont une devient celle du monde entier; dans chacune d'elles Dieu fait pénétrer plus ou moins l'intelligence, c'est-à-dire la divinite même. Dans les animaux divins les plus parfaits, c'est-à-dire dans les étoiles fixes et les planètes, dont le corps est composé principalement de feu, chaque âme imprime à son corps un mouvement de rotation sur lui-même [1]. Ainsi les cercles de l'âme du monde et le monde entier tournent sur eux-mêmes sans déplacement; ainsi chacun des corps célestes exécute sur son axe une rotation semblable. Ce mouvement est donc, dans l'animal céleste qui l'éprouve, la manifestation de son intelligence propre. Au contraire, le mouvement de révolution dans un cercle est le signe de l'obéissance à une force motrice supérieure et intelligente. Par conséquent, tous les corps célestes, en même temps qu'ils tournent sur eux-mêmes, sont mus chaque jour avec le corps entier du monde par la rotation diurne du cercle extérieur de l'âme. En outre les sept planètes, parmi lesquelles il faut compter le soleil et la lune [2], placées chacune dans une des sept subdivisions du cercle intérieur, en reçoivent une impulsion spéciale, qui leur fait exécuter

[1] V. note 36.
[2] V. note 32, § 1.

dans le corps du monde, en des temps fixes, mais différents pour les différentes planètes, des révolutions obliquement contraires à celles du monde entier [1]. De la combinaison de ces deux mouvements simultanés de translation résulte le mouvement des planètes en spirale [2]. Si la terre cédait elle-même au mouvement diurne, qui, vu sa position, se résoudrait pour elle en une simple rotation sur son axe, chacun de ses points regarderait toujours le même point du ciel. Mais, par la force propre de son âme intelligente, elle résiste à cette impulsion externe, et produit ainsi, par son immobilité, la succession des jours et des nuits [3]. Entre la lune et la terre sont placées les divinités de la mythologie grecque, auxquelles on peut douter que Platon ait cru bien fermement. Il se moque, sinon de leur existence, du moins de leur filiation prétendue. Si elles existent, c'est aussi comme œuvres du Dieu suprême. Telle est, suivant Platon, la hiérarchie des dieux immortels [4].

Le Dieu éternel, leur père, dédaigna de former lui-même les hommes, ces animaux mortels et pourtant intelligents, ces dieux inférieurs, dont il prévoyait les vices et les malheurs. Il prit le reste altéré du mélange dont il avait formé l'âme du monde, le distribua en autant de grandes âmes qu'il y avait d'astres, et en confia une à chacun

[1] V. notes 24, 25, 27, 32, § 2, 33 — 36.
[2] V. note 33.
[3] V. notes 37, § 1, et 38, § 2.
[4] V. note 38, § 3.

de ces dieux supérieurs, en les chargeant d'en tirer un grand nombre d'âmes intelligentes, faites, autant qu'ils le pourraient, sur le modèle de l'âme du monde et divisées de même en deux cercles, et de les mettre dans des corps humains, formés aussi par eux. Il les chargea de veiller seuls sur les destinées des hommes.

§ X.

D'après la psychologie de Platon, outre l'âme intelligente et immortelle, qui réside dans la tête et dont la composition est semblable à celle de l'âme du monde, les dieux en ont donné à chaque homme deux autres destinées à périr avec le corps, savoir une âme mâle, résidant dans la poitrine, siége des passions énergiques, et une âme femelle, résidant dans le ventre, siége des appétits sensuels. Il ne faut pas voir dans ces trois âmes les trois facultés de l'âme reconnues par la philosophie moderne, savoir l'intelligence, la puissance active et la sensibilité; car ces trois facultés résident en un même sujet indivisible, et sont inséparables dans leur exercice. Au contraire, chacune de ces trois âmes est supposée exister si bien à part, que la première survivra seule au corps, et que la troisième existe seule dans les végétaux. D'après Platon, l'âme femelle a une manière imparfaite de connaître, ou du moins de s'apercevoir, et une volonté désordonnée; l'âme mâle a une manière de connaître et de sentir; l'âme intelligente a une volonté, et est sensible au bonheur et

au malheur. Toutes trois sont donc pourvues de tout ce qui leur est indispensable pour constituer trois individus. Dans aucune d'elles la volonté n'est libre; mais chaque volition est le résultat nécessaire de l'état où elles se trouvent [1].

§ XI.

Les dieux subalternes assignèrent pour demeure à chaque âme intelligente un corps rond comme celui des astres, savoir la tête, à laquelle ils donnèrent le reste du corps humain comme un char, pour la porter. Ils placèrent dans la tête les principaux organes des sens. Les impressions, pour être senties, durent être transmises de toutes les parties du corps par les veines au foie, siége de l'âme femelle. Les veines eurent deux centres liés entre eux, savoir le foie, comme conductrices des sensations; le cœur, siége de l'âme mâle, comme messagères de la volonté. Ici vient se placer la théorie de la sensation, du plaisir et de la douleur. Timée explique aussi la nature particulière des diverses impressions physiques d'où les différentes espèces de sensations résultent dans l'âme, et par suite les propriétés sensibles des corps, la pesanteur, la chaleur et le froid, les couleurs, les sons, les saveurs et les odeurs [2]. C'est ainsi qu'à la physiologie animale Platon rattache le complément de sa physique, dont la première partie, liée

1 V. notes 136, 139, 161, 193, 194 et 196.
2 V. notes 97—132.

à sa chimie, comme je l'ai indiqué plus haut[1], est cependant immédiatement suivie de la seconde dans le dialogue même, dont ce résumé rapide ne reproduit pas toujours la marche irrégulière.

Platon lui-même nous prévient qu'il ne considère pas l'étude de la nature comme pouvant être l'objet d'une science véritable, mais plutôt comme une récréation utile, agréable et facile en même temps[2]. En effet, il est aisé de traiter ainsi les sciences naturelles, en se contentant de faire à son gré des hypothèses vraisemblables, ou considérées comme telles. Mais il faut avouer que ces mêmes sciences, traitées plus sérieusement et avec une méthode plus sûre, présentent aussi un intérêt plus réel et plus solide. C'est ainsi qu'en a jugé Aristote, si versé dans l'observation physique. Du reste, comme M. Cousin l'a remarqué[3], Platon, si passionné pour les mathématiques pures ou appliquées à l'astronomie, aurait eu sans aucun doute la plus haute estime pour la physique mathématique, pour peu qu'elle eût existé à son époque, et même dans cette physique tout hypothétique, qu'il traite un peu légèrement, nous rencontrerons des vues qui sont loin de manquer de finesse, et dont quelques-unes offrent des rapports inattendus avec la science moderne[4]. Cette portion

1 V. § 7.
2 V. note 85.
3 Dans une note sur sa traduction du *Timée*, p. 172.
4 V. entre autres les notes 81, § 1; 87, § 2, et 102, 104, etc.

du système de Platon, qui constitue un ensemble de conjectures ingénieuses, empruntées pour la plupart à divers philosophes antérieurs[1], mais rattachées les unes aux autres par une même pensée, offre un objet intéressant d'études critiques sur l'état des connaissances humaines avant Aristote, et d'observations philosophiques sur la méthode que Platon lui-même a suivie dans la recherche des lois de la nature. Ces réflexions s'appliquent également à son anatomie, à laquelle il donne d'assez grands développements, et qui, éclairée par le commentaire de Galien, est importante pour l'histoire de la science[2].

§ XII.

Ensuite, Platon parle des changements que le corps humain subit, de l'enfance, de la jeunesse, de l'âge mûr, de la vieillesse et de la mort, des maladies corporelles et des moyens d'y remédier, des rapports du physique et du moral, de l'hygiène du corps et de l'âme. C'est un petit cours de médecine, où l'on reconnaît diverses inspirations, entre autres, celles des pythagoriciens Alcméon et Hippodame, mais surtout d'Hippocrate, de ce médecin philosophe si estimé de Platon[3]. Dans le Timée, la médecine se trouve liée étroitement

[1] Je me suis attaché dans mon Commentaire, à signaler tous ces emprunts.

[2] V. notes 137—160, 163—180.

[3] V. le *Phèdre*, p. 270, c, d

à la morale. Il ne faut pas s'en étonner ; car Platon considère toujours le mal moral comme une maladie de l'âme [1]. Suivant lui, la maladie par excellence, c'est celle de l'âme immortelle, savoir le manque d'intelligence, qui consiste dans l'ignorance ou la folie. La cause immédiate de ce mal, c'est le mauvais état du corps, dont les parties en désordre contrarient le mouvement régulier des cercles de l'âme. Les symptômes par lesquels ce mal se manifeste, ce sont les vices et les crimes, produits par la révolte des deux âmes mortelles contre celle qui devrait les régir. Cette prédominance des appétits dépravés et des passions violentes, amenée par l'état maladif de l'intelligence, entretient et augmente la cause d'où elle résulte. La bonne éducation physique ou morale et les bons exemples auraient pu habituer le corps et les deux âmes mortelles à l'obéissance, l'intelligence au commandement. La mauvaise éducation, les sensations déréglées et mille funestes influences produisent l'effet contraire. Ainsi, suivant Platon, le vice ou la vertu, la folie ou la sagesse, résultent nécessairement de trois causes diversement combinées, savoir de la constitution physique, de l'éducation et de l'action des objets extérieurs. Il y a des moyens pour sortir du vice ou pour conserver la vertu ; mais ce n'est pas librement qu'on les prend ou qu'on les néglige. Il est impossible qu'un homme soit mauvais volontairement, et on a tort de l'en blâmer, comme si c'était sa faute ; c'est un

[1] V. notes 193, 195, 196.

malade qu'il faut tâcher de guérir, s'il est possible; qu'il faut plaindre, si son mal est incurable; qu'il faut délivrer de la vie par un prompt supplice, si son mal est aussi funeste aux autres qu'à lui-même[1]. Il est malheureux en cette vie, et après sa mort il continuera de l'être. En effet, suivant Platon, quand l'âme immortelle est vertueuse, c'est-à-dire saine, séparée du corps et des deux autres âmes par la mort, elle va se réunir dans un astre à la grande âme d'où elle a été tirée[2], et là elle est heureuse. Mais si elle est souillée de vices, c'est-à-dire malade, elle passe dans le corps d'une femme, ou de divers animaux mâles ou femelles, où elle se trouve encore plus exposée à de nouvelles souillures et à une plus profonde dégradation. Cependant, si des circonstances favorables la rendent meilleure, elle peut remonter peu à peu, et retourner enfin à la grande âme d'où elle est sortie. Là les âmes jouissent quelque temps d'un bonheur pur. Puis elles rentrent dans de nouveaux corps. Aucune âme, suivant Platon, ne peut donc conquérir une félicité irrévocable. Cependant, il ne paraît pas éloigné d'admettre que certains crimes sont punis d'un supplice éternel dans le Tartare[3].

Ainsi, d'après le Timée, les dieux ne formèrent point d'abord des corps de femmes et d'animaux

[1] V. note 196.

[2] L'auteur de la *Divine Comédie*, scandalisé de cette doctrine de Platon, aurait bien voulu pouvoir l'interpréter de manière à n'y voir que la foi à l'astrologie. V. *Paradiso*, canto IV, terz. 8, et terz. 17—21.

[3] V. *Phédon*, p. 113, e; *Rép.*, X, p. 615, 616.

mâles et femelles, mais seulement quand il en fut besoin, et alors commencèrent l'amour et la procréation, que Platon s'efforce d'expliquer, pour compléter son anatomie. Il a dit un mot des végétaux destinés à nourrir les hommes et les animaux[1]. Il a parlé de quelques-unes des principales substances inorganiques, à propos des transformations des corps primitifs. Il termine en disant quelques mots sur les diverses espèces d'animaux[2], ou plutôt en faisant, à propos de la métempsycose, une petite description satirique des vices dont les animaux sont pour lui les emblêmes[3]. Il est à remarquer que Platon avait observé le rapport qui existe entre la forme du crâne des animaux et leur degré d'intelligence[4].

§ XIII.

En résumé, parmi les doctrines exposées dans le Timée, voici les plus remarquables de celles qui se rapportent à la philosophie proprement dite : il n'y a réellement qu'un Dieu, le dieu éternel,

1 V. note 160.

2 On trouve dans le *Politique*, p. 262 — 267, une classification des animaux qui vivent en troupes : l'homme y est défini un animal à deux pieds et sans plumes. Diogène, comme on sait, se moquait de cette définition ; mais Platon même l'avait donnée par plaisanterie, de même que la classification qui la précède.

3 V. notes 160 et 208.

4 V. note 208.

infiniment parfait, qui, en vue du bien, a organisé le monde, mais ne l'a pas créé, puisqu'il n'a fait que mettre en ordre une matière préexistante. Ce dieu unique et suprême a formé les grands corps de l'univers d'après les *idées*, types éternels, êtres véritables, existant *en eux-mêmes*, et non en lui. Le genre humain, œuvre indigne de lui, a été formé, d'après ses ordres, par des imitateurs moins habiles des idées, savoir : par des dieux subalternes, que lui-même a produits, et qui seuls s'occupent des choses humaines. L'homme a trois âmes, dont deux, siéges des appétits sensuels et des passions violentes, meurent avec le corps. Mais son âme intelligente est immortelle : c'est en elle que réside la dignité de sa nature. Il y a entre le bien et le mal moral, le vice et la vertu, une différence réelle et profonde. Le vice vient de l'erreur et de l'ignorance, et entraîne le malheur à sa suite, en cette vie et après cette vie. La vertu vient de la connaissance de la vérité, et produit le bonheur, même au-delà de la mort. Mais le vice et la vertu, effets nécessaires du caractère que chaque homme a reçu en naissant, de son organisation physique, de son éducation et des influences extérieures, ne sont pas plus libres que l'ordre et le désordre des éléments de l'univers corporel.

Ces opinions, exposées dans le discours de Timée, paraissent bien être celles que Platon lui-même considère comme les plus vraisemblables[1]. Seulement, ainsi qu'il est aisé de s'en apercevoir, il

[1] V. plus loin, § 14.

doute fortement de quelques-unes d'entre elles, surtout de la métempsycose; il la considère peut-être comme une simple hypothèse sur la nature des peines et des récompenses de l'autre vie, auxquelles, du reste, il croit fortement[1]. Quant au libre arbitre, ce dialogue est loin d'être le seul où Platon parle du crime comme du résultat nécessaire d'une erreur involontaire. Suivant lui, jamais l'homme ne fait le mal sciemment et librement, et celui qui fait le bien est redevable de sa vertu uniquement à la constitution physique que les dieux lui ont donnée, aux circonstances qui lui ont permis de développer son intelligence, et à l'inspiration directe de la divinité[2].

§ XIV.

L'ensemble des opinions contenues dans le Timée constitue un corps de doctrine, où l'on reconnaît entre autres influences, celle d'Anaxagore, de Leucippe et de Parménide, et en général des philosophes ioniens, atomistes et éléates; celle d'Héraclide et d'Empédocle, mais surtout celle des Pythagoriciens. Cependant Platon n'a pas copié servilement Timée, ni aucun autre philosophe de la même école, bien que cette accusation ait été souvent portée contre lui. On a dit, et ce fait n'a rien d'invraisemblable, que Timée avait composé

[1] V. note 207.
[2] V. note 196.

un traité *de la Nature des choses*. Or, il faut avouer que Platon serait un insigne plagiaire, si le petit ouvrage que Proclus nous a conservé sous le nom de *Timée de Locres*[1] était authentique; mais il est démontré que c'est au contraire un résumé du discours attribué à ce personnage dans le dialogue qui porte son nom. Aulu-Gelle[2], Athénée[3] et Eusèbe[4], insinuent aussi que Platon a des obligations excessives aux Pythagoriciens en général. Diogène de Laërte[5] et Iamblique[6] racontent, comme Aulu-Gelle, que Platon chargea Dion d'acheter de Philolaüs, pour la somme de cent mines, *trois livres pythagoriques*. Timon de Phlionte, philosophe pyrrhonien et poète satirique, cité par Aulu-Gelle, dit de son côté que Platon acheta bien cher *un petit livre*, et s'en servit pour composer son Timée. Aulu-Gelle ne se permet aucune conjecture sur le nom de l'auteur de ce petit livre. Proclus et le Scholiaste supposent que Timon a voulu parler de l'ouvrage prétendu de Timée de Locres. Assurément, si Platon avait commis au préjudice de Timée ou de tout autre un plagiat si manifeste, ses contemporains, par exemple Aristote, si sévère à son égard, n'auraient pas manqué d'en par-

1 V. la *Notice biographique* sur Timée, à la suite de l'Argument, et la *Notice bibliographique* sur l'ouvrage du faux Timée, à la fin du second volume.

2 N. Att., III, 17.

3 *Banquet des Soph.*, XI, 15.

4 *Prép. Ev.*, X, 3.

5 Liv. III, c. 1, sect. 11, § 9.

6 *Vie de Pythag.*, c. 31.

ler, et Timon, un siècle plus tard, n'aurait pas été le premier à s'en apercevoir. Platon est loin de dissimuler ce qu'il doit aux Pythagoriciens, et le nom de Timée, mis en tête d'un de ses plus beaux dialogues, est un hommage éclatant rendu à cette école. Il avait cru reconnaître, dans les théories des Pythagoriciens sur les principes des choses, de nombreux éléments de vérité : il se les est appropriés, non seulement dans le Timée, mais dans tous les dialogues qui touchent plus ou moins aux mêmes questions. M. Stallbaum [1] prétend que, dans le Timée, Platon a suivi surtout Philolaüs. Je ne puis partager cette opinion. En effet, dans l'école de Pythagore, Philolaüs a été novateur. Or, en lisant le Timée, on y reconnaît bien plusieurs des doctrines qui ont été communes à Philolaüs et aux autres Pythagoriciens; mais seulement un petit nombre des modifications qu'il y a introduites lui-même [2], et on n'y rencontre aucune trace d'une théorie importante qui lui a appartenu en propre, savoir de son système astronomique [3]. Si donc Platon, avant d'écrire le Timée, connaissait parfaitement toutes les opinions personnelles de Philolaüs, il faut croire qu'il ne les préfera pas toujours aux anciennes opinions de l'école. Mais, remarquons-le bien, Aulu-Gelle, Diogène et Iamblique ne disent point que les trois livres pythagoriques dont il est question fussent l'œuvre de

1 *Proleg. ad Tim.*, c. 4.
2 V. note 22, § 13.
3 V. note 37, § 1—3.

Philolaüs, qui les possédait. D'ailleurs, comme M. Letronne[1] l'a montré, cet achat, d'après les circonstances que ces auteurs indiquent, ne doit avoir eu lieu que peu d'années avant la mort de Platon, et très-probablement après la composition du Timée. Quoi qu'il en soit, Platon n'a pas eu besoin de ces trois livres pour connaître le système de Pythagore, apporté dans la Grèce proprement dite par Lysis, précepteur d'Epaminondas, longtemps avant la mort de Socrate; ce système, que Platon lui-même alla étudier plus tard dans la Grande-Grèce, auquel il dut être initié complètement par ses relations intimes avec plusieurs Pythagoriciens, notamment avec Timée de Locres[2], et dont il est aisé de reconnaître l'influence dans le Phèdre, qui paraît être cependant un de ses premiers ouvrages[3]. Le Timée, composé au contraire pendant la vieillesse de Platon, ne nous offre point l'exposition de la physique des Pythagoriciens, ni une usurpation de leurs idées au profit de l'auteur, mais un admirable exemple d'éclectisme : en effet, nous y trouvons une doctrine, dont beaucoup de détails sont empruntés à diverses écoles, mais dont l'ensemble et l'harmonie sont bien l'œuvre du génie de Platon, et qui se lie d'une manière évidente avec les autres parties de son système.

1 Dans le *Journal des Savants*, juin 1819.

2 V. Cic., *de Fin. bon. et mal.*, V, 29; *Tusc.*, I, 17; *De Rep.*, I, 10.

3 V. M. Cousin, sur les *Antécédents du Phèdre*, dans les *Fragments sur la philosophie ancienne*.

§ XV.

L'authenticité du Timée est, sinon incontestée[1], du moins incontestable. Nous pouvons donc, sans la moindre hésitation, nous demander quel est le but général que Platon s'est proposé dans ce dialogue, où il y a une si grande variété d'objets, et quels liens l'unissaient dans la pensée de l'auteur, d'une part avec la République, de l'autre avec le Critias[2]. Je répondrai, comme M. Stallbaum[3], que dans la République Platon présente à la fois l'idéal de l'homme et l'idéal de la société s'éclairant l'un par l'autre, et qu'il fait également consister l'un et l'autre dans la conformité avec l'idée du bien. Au commencement du Timée se trouve un résumé de la République, qui sert de transition entre les deux dialogues. L'auteur y passe à dessein sous silence ce qui est relatif à l'idéal de l'homme, et insiste uniquement sur ce qui concerne l'idéal de la société. Ensuite, dans le discours de Timée, Platon prouve que le monde, cette cité de Dieu,

[1] Elle a été révoquée en doute par quelques critiques allemands, savoir, pour la première fois, par l'illustre auteur de l'ouvrage intitulé : *Philosophie und Religion*, p. 31. M. Schelling s'est rétracté plus tard, dans ses *Script. philos.*, I, p. 452. Cependant les mêmes doutes ont été reproduits encore tout récemment par M. Weiss, de Leipzig, dans l'ouvrage intitulé : *Die Idee der Gottheit*; Dresde, 1833, in-8°, p. 97.

[2] V. plus haut, § 1.

[3] *Proleg. ad Tim.*, c. 8.

comme dit Marc-Aurèle[1], a été organisé par son auteur, de même que les cités humaines devraient l'être, c'est-à-dire en vue du bien. Après avoir établi ce fait général, Platon tâche, pour le rendre plus sensible, de soulever en partie le voile qui couvre les desseins de Dieu dans la disposition de son œuvre, et de faire voir que partout l'ordre et la mesure se retrouvent dans les détails comme dans l'ensemble; que le bien est la règle, et qu'il vient de Dieu; que le mal est l'exception, et qu'il vient de la matière et de la nécessité, qui la régit. Enfin, dans le Critias, il s'était proposé de faire l'histoire d'une cité humaine approchant, d'une part de la cité idéale, d'autre part de la cité divine, autant que l'œuvre de l'homme peut approcher, soit du bien idéal, soit des œuvres faites par l'artiste suprême d'après l'idée du bien. Mais le temps, ou les forces ont manqué à Platon : le Critias est resté inachevé. Cependant l'ensemble de ces trois dialogues conduit évidemment à cette conclusion, que la perfection de toutes les choses produites consiste dans la conformité avec l'idée éternelle et immuable du bien : l'auteur y montre cette vérité dans l'homme, dans la société, dans le monde. Et Aristote accuse Platon d'avoir méconnu ou négligé le principe de la cause finale. Il faut convenir qu'il y a dans ce reproche *une injustice presque voisine du ridicule*[2].

[1] IV, 23; VI, 44.

[2] L'expression n'est pas de moi, elle est de M. Cousin, dans une note sur sa traduction du Timée, p. 195.

§ XVI.

Le Timée est, sans contredit, un des dialogues les plus importants de Platon. D'abord, comme document précieux pour l'histoire des sciences physiques dans l'antiquité, il mérite de prendre place à côté des traités d'Aristote. Mais surtout, c'est dans cette œuvre de la vieillesse de Platon[1] qu'on peut le mieux saisir l'ensemble des doctrines auxquelles il s'était arrêté après bien des variations. En comparant entre eux les autres dialogues, on y remarque des tendances diverses, des théories isolées, et souvent peu conciliables entre elles, du moins en apparence. Dans le Timée, une exposition suivie, rapide, éminemment didactique, rapproche ces mêmes théories[2], en montre les rapports mutuels, et les éclaire les unes par les autres. Quelques-unes forment le sujet principal de l'ouvrage : celles-là même y sont énoncées avec une extrême concision. D'autres n'y sont qu'indiquées : il faut les chercher ailleurs; mais on les comprend mieux, quand on connaît ainsi la place que le philosophe leur a définitivement assignée dans son système. Le Timée est donc d'un puissant secours pour l'interprétation et pour l'appréciation des doctrines contenues dans les dialogues

1 V. Galien, T. II, p. 326, éd. de Bâle.

2 J'espère prouver dans mon Commentaire que les doctrines du Timée sont d'accord, sauf quelques détails, avec celles des autres dialogues.

antérieurs : il montre comment elles se sont modifiées et où elles ont abouti dans la pensée même de Platon. Mais il résulte aussi des réflexions précédentes que, pour expliquer le Timée, il est nécessair de recourir aux autres ouvrages de l'auteur, en se souvenant bien toutefois que son système s'est non seulement complété, mais modifié, pendant le cours de sa longue carrière d'écrivain, et que vouloir trouver dans l'ensemble de ses œuvres un seul corps de doctrine parfaitement homogène, ce serait se condamner d'avance à une foule d'interprétations forcées et d'erreurs systématiques. Il faut donc chercher, avant tout, l'explication du Timée dans le Timée même, en recourant avec prudence aux autres œuvres de Platon, non sans établir entre elles une distinction nécessaire; car naturellement il faut accorder le plus d'attention à celles qui se rapprochent le plus du Timée par l'époque certaine ou présumée de leur composition, par le caractère sérieux de l'exposition philosophique et par le sujet qui s'y trouve traité. En outre, le Timée a été l'objet d'une foule d'interprétations et de commentaires, de la part des Platoniciens, comme hors de leur école, dans les temps anciens, comme dans les temps modernes. Enfin, il existe une multitude d'ouvrages qui, sans avoir po r objet l'interprétation du Timée, peuvent contribuer plus ou moins puissamment à faciliter l'intelligence et l'appréciation des théories qu'il renferme. Tels sont principalement ceux qui, en nous offrant des renseignements sur les sources où Platon a trouvé l'idée première de plusieurs de ses

doctrines les plus importantes, et sur les résultats qu'elles ont produits après lui, nous permettent de déterminer le rôle qu'elles ont joué dans l'histoire de la science. On verra, dans mon Commentaire, quel parti j'ai tiré de ceux de ces secours que j'ai pu réunir autour de moi. Dans une Notice bibliographique, j'aurai soin de signaler au lecteur ceux-là même que je n'ai pu me procurer[1].

[1] V. cette Notice à la fin du second volume.

N. B. Déjà les trois premières feuilles de cet Argument étaient imprimées, lorsque j'ai reçu un volume d'un haut intérêt : *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*, par Jules Simon, professeur-agrégé à la Faculté des lettres de Paris ; Paris, 1840. Je suis heureux de me trouver d'accord, quant au fond, avec l'auteur de ce livre, sur les principales questions qui y sont traitées, bien qu'elles y soient envisagées sous un point de vue différent de celui où j'ai dû me placer. M. Jules Simon, fidèle au titre de son ouvrage, s'est appliqué à comparer la Théodicée de Platon avec celle d'Aristote, et a réussi, d'une manière qui me semble aussi juste qu'ingénieuse, non pas à justifier, mais à expliquer ces critiques trop sévères d'Aristote contre son maître, dont il a été question plus haut, § 5. Comme je l'ai indiqué, ce qui rend surtout attaquable la théologie de Platon, c'est qu'il n'a pu préciser le rapport de cette partie de son système avec sa théorie des idées, et surtout de la notion de Dieu avec l'idée de l'unité et du bien. M. Jules Simon a fort bien montré comment Platon a été conduit à l'une de ces notions par le principe de causalité, à l'autre par la dialectique, qui va du particulier au général. Ensuite Platon a hésité à identifier ces deux résultats obtenus par deux procédés distincts : il a semblé quelquefois les confondre ; mais quelquefois aussi il s'est exprimé sur l'idée du bien de manière à paraître la rapprocher de l'être immobile et solitaire de Parménide, plus que de la cause suprême, telle que lui-même l'a conçue. C'est à cause de cette incohérence qu'Aristote a cru pouvoir refuser de reconnaître, dans le système de Platon, une notion légitime de la cause efficiente et de la cause finale.

Sur la prétendue trinité platonique, mon opinion diffère un peu de celle de M. Jules Simon : v. la note 29. Mais surtout je ne crois pas qu'il faille, comme il l'a fait, attribuer à Platon la doctrine de l'éternité du monde : v. la note 64.

NOTICES

SUR TIMÉE, CRITIAS ET HERMOCRATE,

PERSONNAGES DU DIALOGUE DE PLATON.

I.

Timée le philosophe, qu'il ne faut pas confondre avec l'historien Timée[1], était un Pythagoricien de la ville des Locriens Épizéphyriens en Italie. On le compte parmi les maîtres de Platon, qui eut du moins beaucoup de relations avec lui[2], quoique Macrobe prétende que Socrate et Timée n'ont pas vécu dans le même siècle[3]. « Timée a écrit, dit le Scholiaste, des ouvrages de mathématiques et un traité sur la nature à la manière de Pythagore. » Le traité *de l'âme du monde et de la nature*, que Proclus nous a conservé comme étant de ce philosophe, est certainement apocryphe, et n'est qu'un résumé du discours que Platon lui prête dans le dialogue qui porte son nom[4].

[1] Sur plusieurs autres personnages du même nom, v. la *Bibliotheca græca* de Fabricius, éd. Harles, liv. III, c. 3, p. 94.

[2] V. Cicéron, *de Fin. bon. et mal.*, V, 29; *de Rep.*, I, 10; *Tusc.*, I, 17.

[3] *Saturnales*, I, 1.

[4] V. la note 207, et la Notice bibliographique à la fin du second volume. Sur les opinions astronomiques de Timée, v. la note 37, § 2.

II.

Critias, oncle de Périctioné, mère de Platon, était arrière-petit-fils de Dropide, ami intime et probablement parent de Solon[1]. Il prenait part quelquefois aux réunions des philosophes, disent Proclus[2] et le Scholiaste, et passait pour un homme étranger à la philosophie parmi les philosophes, pour un philosophe parmi ceux qui ne l'étaient pas. Après avoir été disciple de Socrate[3], il s'attacha aux Sophistes, et fut un des ennemis de son premier maître. Il devint l'un des trente tyrans d'Athènes et se signala par sa cruauté[4]. Il avait beaucoup d'esprit, d'adresse et d'éloquence. Il composa des tragédies et des poésies gnomiques, dont il nous reste quelques fragments[5]. Comme sophiste, il faisait dériver des institutions sociales la croyance en Dieu et toutes les religions[6]; il pensait que l'âme n'était autre chose que le sang, et qu'elle exerçait ses fonctions par les sensations[7].

1 V. la note 1.

2 *Sur le Tim.*, p. 22.

3 V. Cicéron, *Orator.*, III, 34.

4 V. Xénoph., *Hist. græc.*, II, 3 et suiv.

5 V. Athén., *Banquet des Soph.*, I, 28; V, 184; et la Dissertation de Nic. Bach, Vratisl. 1826.

6 V. Sext. Empir., *contre les math.*, IX, 54; et Plutarque, *de la superst.*, 13.

7 V. Arist., *de l'Ame*, I, 2, p. 405, c. 2, l, 6.

III.

Hermocrate, fils d'Hermon, qu'il ne faut pas confondre avec Hermocrate, père de Denys l'Ancien, ni avec Hermocrate, disciple de Socrate, mentionné par Xénophon [1], est un général syracusain, célèbre dans l'histoire [2]. Il contribua à la défaite des généraux athéniens, Démosthènes et Nicias. Accusé de trahison à cause de son humanité envers les captifs et banni de Syracuse, il tenta d'y rentrer de vive force, mais périt avec ses partisans. Sa fille épousa Denys l'Ancien, qui venait de s'emparer du pouvoir; mais elle fut bientôt si indignement traitée par les Syracusains révoltés, qu'elle se donna la mort [3].

[1] Mémor., I, 2.

[2] V. Thucyd., IV, 58; VI, 32, 72; Xénoph., *Hist. gr.*, I, 1, 27 — 31; Plutarq., *Vie de Nic.*, c. 16, 26 et 28; et Long., VI, 3, éd. Weiske.

[3] V. Plut., *Vie de Dion*, c. 3.

ΤΙΜΑΙΟΣ

Η

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ.

TIMÉE

OU

DE LA NATURE.

ΤΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣΩΠΑ·

ΣΩΚΡΑΤΗΣ, ΚΡΙΤΙΑΣ, ΤΙΜΑΙΟΣ,

ΕΡΜΟΚΡΑΤΗΣ.

PERSONNAGES DU DIALOGUE :

SOCRATE, CRITIAS, TIMÉE,

HERMOCRATE.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ, ΚΡΙΤΙΑΣ, ΤΙΜΑΙΟΣ, ΕΡΜΟΚΡΑΤΗΣ.

17 ΣΩ. Εἷς, δύο, τρεῖς· ὁ δὲ δὴ τέταρτος ἡμῖν, ὦ φίλε Τίμαιε, ποῦ, τῶν χθὲς μὲν δαιτυμόνων, τὰ νῦν δ' ἑστιατόρων;

ΤΙ. Ἀσθένειά τις αὐτῷ ξυνέπεσεν, ὦ Σώκρατες· οὐ γὰρ ἂν ἑκὼν τῆσδε ἀπελείπετο τῆς ξυνουσίας.

B ΣΩ. Οὐκοῦν σὸν τῶνδέ τε ἔργον καὶ τὸ ὑπὲρ τοῦ ἀπόντος ἀναπληροῦν μέρος.

ΤΙ. Πάνυ μὲν οὖν, καὶ κατὰ δύναμίν γε οὐδὲν ἐλλείψομεν· οὐδὲ γὰρ ἂν εἴη δίκαιον χθὲς ὑπὸ σοῦ ξενισθέντας οἷς ἦν πρέπον ξενίοις μὴ οὐ προθύμως σὲ τοὺς λοιποὺς ἡμῶν ἀντεφεστιᾶν.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν μέμνησθε ὅσα ὑμῖν καὶ περὶ ὧν ἐπέταξα εἰπεῖν;

ΤΙ. Τὰ μὲν μεμνήμεθα, ὅσα δὲ μή, σὺ παρὼν ὑπομνήσεις. μᾶλλον δέ, εἰ μή τί σοι χαλεπόν, ἐξ ἀρχῆς διὰ βραχέων πάλιν ἐπάνελθε αὐτά, ἵνα βεβαιωθῇ μᾶλλον παρ' ἡμῖν.

SOCRATE, CRITIAS, TIMÉE, HERMOCRATE.

SOCR. Un, deux, trois. Mais, mon cher Timée, où donc est le quatrième de nos convives d'hier, qui doivent me régaler aujourd'hui à leur tour?

TIM. Une indisposition lui est survenue, Socrate; car il n'aurait pas manqué volontairement à cette réunion.

SOCR. Eh bien? c'est à toi, c'est à vous tous, de remplir aussi le rôle de l'absent.

TIM. Oui, sans doute, et autant que nous le pourrons, nous ne négligerons rien pour cela; car il ne serait pas juste qu'après avoir été traités hier par toi d'une manière si convenable et si hospitalière, ceux d'entre nous qui peuvent le faire ne missent pas d'empressement à te rendre la pareille.

SOCR. Vous n'avez sans doute pas oublié quelle est l'étendue, ni quel est l'objet des questions que je vous ai données à traiter.

TIM. Nous nous souvenons d'une partie, et, quant au reste, tu seras là pour nous le rappeler; ou plutôt, si cela ne te contrarie pas, reprends en peu de mots ce sujet depuis le commencement, afin que nous en soyons plus sûrs.

C ΣΩ. Ταῦτ' ἔσται. χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον, οἵα τε καὶ ἐξ οἵων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφαίνετ' ἄν μοι γενέσθαι.

ΤΙ. Καὶ μάλα γε ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, ῥηθεῖσα πᾶσι κατὰ νοῦν.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ τὸ τῶν γεωργῶν, ὅσαι τε ἄλλαι τέχναι, πρῶτον ἐν αὐτῇ χωρὶς διειλόμεθα ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ τῶν προπολεμησόντων;

ΤΙ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὑτὸν ἑκάστῳ πρόσφορον ἓν μόνον ἐπιτήδευμα καὶ μίαν ἑκάστῳ τέχνην, τούτους οὓς πρὸ πάντων
D ἔδει πολεμεῖν εἴπομεν, ὡς ἄρα αὐτοὺς δέοι φύλακας εἶναι μόνον τῆς πόλεως, εἴτε τις ἔξωθεν ἢ καὶ τῶν ἔνδον ἴοι κακουργήσων, δικάζοντας μὲν πράως τοῖς ἀρχομένοις ὑπ' αὐτῶν ἅτε φύσει φίλοις οὖσι, χαλεποὺς
18 δὲ ἐν ταῖς μάχαις τοῖς ἐντυγχάνουσι τῶν ἐχθρῶν γιγνομένους.

ΤΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΣΩ. Φύσιν γάρ οἶμαί τινα τῶν φυλάκων τῆς ψυχῆς ἐλέγομεν ἅμα μὲν θυμοειδῆ, ἅμα δὲ φιλόσοφον δεῖν εἶναι διαφερόντως, ἵνα πρὸς ἑκατέρους δύναιντο ὀρθῶς πρᾶοι καὶ χαλεποὶ γίγνεσθαι.

ΤΙ. Ναί.

ΣΩ. Τί δαὶ τροφήν; ἆρ' οὐ γυμναστικῇ καὶ μουσικῇ μαθήμασι τε, ὅσα προσήκει τούτοις, ἐν ἅπασι τεθράφθαι;

ΤΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

B ΣΩ. Τοὺς δέ γε οὕτω τραφέντας ἐλέχθη που μήτε χρυσὸν μήτε ἄργυρον μήτε ἄλλο ποτὲ μηδὲν κτῆμα ἑαυτῶν ἴδιον νομίζειν δεῖν, ἀλλ' ὡς ἐπικούρους μισθὸν λαμβάνοντας τῆς φυλακῆς παρὰ τῶν σωζομένων

SOCR. Je vais le faire. Hier, je pense, dans ce que je vous ai dit sur le gouvernement, mon objet principal a été de vous exposer quel devrait être et de quels hommes devrait se composer l'Etat le plus parfait à mes yeux.

TIM. Et certainement, Socrate, tes paroles ont eu l'approbation de nous tous.

SOCR. Hé bien ! n'avons-nous pas séparé dans cet état les cultivateurs et tous les artisans de la classe de ceux qui doivent le défendre [1].

TIM. Oui.

SOCR. Et attribuant à chacun, suivant ce qui convient à sa nature, une seule occupation, une seule profession, nous avons dit que ceux qui doivent combattre pour tous, ne doivent être que les gardiens de l'Etat, et que si quelque étranger, ou même quelque citoyen veut y commettre quelque désordre, ils doivent juger avec douceur ceux qu'ils gouvernent et qui sont leurs amis naturels, mais se montrer intraitables dans les combats pour tous les ennemis qu'ils rencontrent.

TIM. Assurément.

SOCR. Aussi disions-nous, je pense, que le caractère propre de ces gardiens devait consister dans un mélange remarquable de courage impétueux et de sagesse, pour qu'ils pussent ainsi se montrer doux pour les uns, intraitables pour les autres [2].

TIM. Oui.

SOCR. Et quant à leur éducation, ne disions-nous pas qu'ils devaient être élevés dans les exercices gymnastiques et l'étude des beaux-arts et de toutes les connaissances qui leur conviennent [3] ?

TIM. Certainement.

SOCR. Nous avons ajouté que ces hommes ainsi élevés ne devaient considérer ni or, ni argent, ni aucun autre objet comme leur appartenant en propre, mais, en leur qualité de défenseurs, recevoir de ceux qui leur doivent leur sûreté un

1 *Rép.*, liv. II, III, IV, surtout liv. II, p. 369 c ; 374 e.
2 *Ibid.*, II, p. 374, d, et suiv.
3 *Ibid.*, II, p. 375 e, jusqu'à III, p. 412 a.

ὑπ᾽ αὐτῶν, ὅσος σώφροσι μέτριος, ἀναλίσκειν τε δὴ κοινῇ καὶ ξυνδιαιτωμένους μετ᾽ ἀλλήλων ζῆν, ἐπιμέλειαν ἔχοντας ἀρετῆς διὰ παντὸς τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν.

ΤΙ. Ἐλέχθη καὶ ταῦτα ταύτῃ.

C ΣΩ. Καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν ὡς τὰς φύσεις
τοῖς ἀνδράσι παραπλησίας εἴη ξυναρμοστέον καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα
πάντα κοινὰ κατά τε πόλεμον καὶ κατὰ τὴν ἄλλην δίαιταν δοτέον πάσαις.

ΤΙ. Ταύτῃ καὶ ταῦτα ἐλέγετο.

ΣΩ. Τί δὲ δὴ τὸ περὶ παιδοποιίας; ἢ τοῦτο μὲν διὰ τὴν ἀήθειαν τῶν
λεχθέντων εὐμνημόνευτον, ὅτι κοινὰ τὰ τῶν γάμων καὶ τὰ τῶν παίδων
πᾶσιν ἁπάντων ἐτίθεμεν, μηχανώμενοι ὅπως μηδείς ποτε τὸ γεγενημένον
D αὐτῷ ἰδίᾳ γνώσοιτο, νομιοῦσι δὲ πάντες πάντας αὐτοὺς ὁμογενεῖς, ἀδελ-
φὰς μὲν καὶ ἀδελφοὺς ὅσοιπερ ἂν τῆς πρεπούσης ἐντὸς ἡλικίας γίγνων-
ται, τοὺς δ᾽ ἔμπροσθεν καὶ ἄνωθεν γονέας τε καὶ γονέων προγόνους,
τοὺς δὲ εἰς τὸ κάτωθεν ἐκγόνους παῖδάς τ᾽ ἐκγόνων.

ΤΙ. Ναί, καὶ ταῦτα εὐμνημόνευτα ᾗ λέγεις.

ΣΩ. Ὅπως δὲ δὴ κατὰ δύναμιν εὐθὺς γίγνοιντο ὡς ἄριστοι τὰς φύσεις, ἆρ᾽ οὐ μεμνήμεθα ὡς τοὺς ἄρχοντας ἔφαμεν καὶ τὰς ἀρχούσας δεῖν εἰς τὴν τῶν γάμων σύνερξιν λάθρᾳ μηχανᾶσθαι κλήροις τισὶν ὅπως οἱ κακοὶ χωρὶς οἵ τ᾽ ἀγαθοὶ ταῖς ὁμοίαις ἑκάτεροι ξυλλήξονται, καὶ μή τις αὐτοῖς ἔχθρα διὰ ταῦτα γίγνηται, τύχην ἡγουμένοις αἰτίαν τῆς ξυλλήξεως;

ΤΙ. Μεμνήμεθα.

19 ΣΩ. Καὶ μὴν ὅτι γε τὰ μὲν τῶν ἀγαθῶν θρεπτέον ἔφαμεν εἶναι, τὰ
δὲ τῶν κακῶν εἰς τὴν ἄλλην λάθρᾳ διαδοτέον πόλιν; ἐπαυξανομένων δὲ

modeste salaire, comme il convient à des hommes sages, le dépenser en commun et vivre tous ensemble, ne cherchant en tout que la vertu, et négligeant tous les autres soins [1].

TIM. C'est précisément cela, et dans les mêmes termes.

SOCR. Et sur les femmes aussi, nous avons dit qu'il faudrait mettre leur caractère en harmonie avec celui des hommes, dont il se rapproche beaucoup, et leur donner à toutes des occupations communes avec les hommes, à la guerre et dans les autres habitudes de la vie [2].

TIM. Oui, c'est bien cela, et dans les mêmes termes.

SOCR. Et qu'avons-nous dit sur la procréation des enfants [3]? N'est-ce pas assez étrange pour qu'on s'en souvienne aisément? Que tout ce qui a rapport aux mariages et aux enfants devrait être commun à tous, et qu'on devrait faire en sorte que personne ne pût distinguer ses propres enfants d'avec les autres, mais que tous se regardassent comme parents, considérant comme leurs frères et leurs sœurs tous ceux qui seraient d'âge à pouvoir l'être, ceux qui seraient beaucoup plus âgés, comme leurs pères et leurs grands pères, ceux qui seraient beaucoup plus jeunes, comme leurs fils et leurs petits-fils.

TIM. Oui, c'est en effet très-aisé à retenir.

SOCR. Mais pour avoir, autant que possible, des enfants d'un heureux naturel, ne vous souvenez-vous pas du moyen que nous avons indiqué? N'avons-nous pas dit que les hommes et les femmes de la classe des gouvernants devraient, pour les mariages, faire un tirage au sort, en s'arrangeant secrètement de manière que les bons, d'une part, et les mauvais, de l'autre, se trouvassent unis par le sort à des femmes semblables à eux, sans qu'on pût jamais en savoir mauvais gré aux gouvernants, puisqu'on croirait que le sort seul aurait décidé de cette union [4]?

TIM. Nous nous en souvenons bien.

SOCR. Et n'avons-nous pas ajouté qu'ils devraient élever les enfants des bons, et transporter secrètement ceux des mauvais

1 *Rép.*, III, p. 415 d — 417 b.
2 *Ibid.*, V, p. 451 — 457.
3 *Ibid.*, V, p. 457 et suiv., 466.
4 *Ibid.*, V, p. 460 a.

σκοποῦντας ἀεὶ τοὺς ἀξίους πάλιν ἀνάγειν δεῖν, τοὺς δὲ παρὰ σφίσιν ἀναξίους εἰς τὴν τῶν ἐπανιόντων χώραν μεταλλάττειν;

ΤΙ. Οὕτως.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν διεληλύθαμεν ἤδη καθάπερ χθὲς, ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν; ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων, ὦ φίλε Τίμαιε, ἀπολειπόμενον;

B ΤΙ. Οὐδαμῶς, ἀλλ' αὐτὰ ταῦτ' ἦν τὰ λεχθέντα, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἀκούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἣν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω. προσέοικε δὲ δή τινί μοι τοιῷδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῷα καλά που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς, ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καί τι τῶν τοῖς σώμασι
C δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα. ταὐτὸν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἣν διήλθομεν· ἡδέως γὰρ ἄν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἄν, ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ, τούτους αὐτὴν ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας, πρεπόντως εἰς πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμεῖν τὰ προσήκοντα ἀποδιδοῦσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατά τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύ-
D σεις πρὸς ἑκάστας τῶν πόλεων. ταῦτ' οὖν, ὦ Κριτία καὶ Ἑρμόκρατες, ἐμαυτοῦ μὲν αὐτὸς κατέγνωκα μήποτ' ἂν δυνατὸς γενέσθαι τοὺς ἄνδρας καὶ τὴν πόλιν ἱκανῶς ἐγκωμιάσαι. καὶ τὸ μὲν ἐμὸν οὐδὲν θαυμαστόν· ἀλλὰ τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν, οὔ τι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος, ἀλλὰ παντὶ δῆλον ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῇ, ταῦτα μιμήσεται ῥᾷστα
E καὶ ἄριστα, τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἑκάστοις γιγνόμενον, χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπώτερον λόγοις εὖ μιμεῖσθαι. τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος

dans les classes inférieures des citoyens, mais les examiner à mesure qu'ils grandiraient, pour rappeler ceux qui en seraient dignes, et au contraire, si quelques-uns de ceux qu'ils auraient gardés près d'eux s'en montraient indignes, les envoyer à la place de ceux qu'ils rappelleraient[1].

TIM. C'est cela même.

SOCR. N'avons-nous pas maintenant passé sommairement en revue tout ce que nous avons dit hier? Ou bien, mon cher Timée, voudrions-nous voir dans ce résumé quelque point qui y manque encore?

TIM. Nullement, Socrate; mais c'est là notre entretien fidèlement reproduit.

SOCR. Ecoutez donc maintenant, au sujet de cet Etat que nous venons de parcourir, ce que je sens pour lui. C'est à peu près le même sentiment qu'on éprouve, lorsqu'en regardant de beaux animaux représentés par la peinture, ou bien réels, mais en repos, on conçoit le désir de les voir se mouvoir et exercer dans la lutte quelques-unes de ces facultés corporelles dont ils semblent doués. Voilà aussi ce que je sens pour l'Etat que nous venons de parcourir. J'aimerais à entendre raconter que ces combats que les Etats ont à soutenir, il les soutient aussi contre d'autres Etats, se présentant dignement sur les champs de bataille, et montrant dans la guerre ce qu'on peut attendre de l'instruction et de l'éducation de ses citoyens, tant par ses actions, que par le langage qu'il tiendrait avec chacun des autres Etats. Mais voici, ô Critias et Hermocrate, ce dont je désespère, c'est d'être jamais capable de louer dignement de tels hommes et un tel Etat : et quant à moi, ce n'est pas étonnant; mais j'ai conçu l'idée qu'il en est de même des poètes du temps passé et des poètes de nos jours : non que je méprise les poètes, mais parce qu'il est évident pour tout le monde que les imitateurs représenteront plus facilement, et mieux que tout le reste, des objets au milieu desquels ils auront été élevés, tandis que, pour eux ce qui sera en dehors des habitudes de leur éducation, sera difficile à bien imiter dans leurs œuvres, et encore plus à repré-

1 *Rép.*, III, p. 415 c, d; IV, p. 323 d; V, p. 460 d.

αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλα ἔμπειρον ἥγημαι, φοβοῦ-
μαι δὲ μὴ πως, ἅτε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ
διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα καὶ φιλοσόφων ἀνδρῶν ᾖ καὶ πολιτικῶν, ὅσα
ἂν οἷά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομι-
λοῦντες ἑκάστοις πράττοιεν καὶ λέγοιεν. καταλέλειπται δὴ τὸ τῆς ὑμετέ-
20 ρας ἕξεως γένος, ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον. Τίμαιός τε
γὰρ ὅδε, εὐνομωτάτης ὢν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσίᾳ καὶ
γένει οὐδενὸς ὕστερος ὢν τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς τε καὶ τι-
μὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχείρισται, φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν
ἐπ' ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθε· Κριτίαν δέ που πάντες οἱ τῇδ' ἴσμεν οὐδε-
νὸς ἰδιώτην ὄντα ὧν λέγομεν· τῆς δ' Ἑρμοκράτους αὖ περὶ φύσεως καὶ
τροφῆς, πρὸς ἅπαντα ταῦτ' εἶναι ἱκανῆς πολλῶν μαρτυρούντων πισ-
B τευτέον. διὸ καὶ χθὲς ἐγὼ διανοούμενος ὑμῶν δεομένων τὰ περὶ τῆς πο-
λιτείας διελθεῖν προθύμως ἐχαριζόμην, εἰδὼς ὅτι τὸν ἑξῆς λόγον οὐδένες
ἂν ὑμῶν ἐθελόντων ἱκανώτερον ἀποδοῖεν. εἰς γὰρ πόλεμον πρέποντα
καταστήσαντες τὴν πόλιν ἅπαντ' αὐτῇ τὰ προσήκοντα ἀποδοῖτ' ἂν
μόνοι τῶν νῦν. εἰπὼν δὴ τὰ ἐπιταχθέντα, ἀντεπέταξα ὑμῖν ἃ καὶ νῦν
C λέγω. ξυνωμολογήσατ' οὖν κοινῇ σκεψάμενοι πρὸς ὑμᾶς αὐτοὺς εἰς νῦν
ἀνταποδώσειν μοι τὰ τῶν λόγων ξένια, πάρειμί τε οὖν δὴ κεκοσμημένος
ἐπ' αὐτὰ καὶ πάντων ἑτοιμότατος ὢν δέχεσθαι.

ΕΡ. Καὶ μὲν δή, καθάπερ εἶπε Τίμαιος ὅδε, ὦ Σώκρατες, οὔτε ἐλ-
λείψομεν προθυμίας οὐδὲν οὔτ' ἔστιν οὐδεμία πρόφασις ἡμῖν τοῦ μὴ
δρᾷν ταῦτα. ὥστε καὶ χθὲς εὐθὺς ἐνθένδε, ἐπειδὴ παρὰ Κριτίαν πρὸς
D τὸν ξενῶνα, οὗ καὶ καταλύομεν, ἀφικόμεθα, καὶ ἔτι πρότερον καθ'
ὁδὸν αὖ ταῦτα ἐσκοποῦμεν. ὁ δ' οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς

senter fidèlement par le langage. Quant aux sophistes, je les crois expérimentés en plusieurs genres de discours et en beaucoup d'autres belles choses; mais je crains que, toujours errants de ville en ville et n'ayant nulle part une demeure propre, ils ne soient également incapables de saisir tout ce que feraient et diraient des philosophes et des politiques dans les combats et dans leurs entretiens. Restent donc les hommes comme vous, qui tiennent à la fois des uns et des autres par leur nature et par leur éducation. En effet Timée que voici, citoyen de la république très-policée de Locres en Italie, ne le cédant pour la fortune et la naissance à aucun de ses concitoyens, d'une part a exercé les charges les plus importantes et a été revêtu des plus hautes dignités de sa patrie; de l'autre, suivant mon opinion, est parvenu au point le plus élevé dans la philosophie. Quant à Critias, nous savons tous tant que nous sommes qu'il n'est étranger à aucun des objets de nos entretiens. Et pour Hermocrate, ses talents et son éducation le mettent à la portée de toutes ces questions : assez de personnes du moins nous en ont rendu témoignage, pour que nous devions le croire. C'est pour cela qu'hier, comme vous m'engagiez à discourir sur la constitution de l'Etat, je me suis empressé de me rendre à votre demande, sachant bien que personne ne serait plus capable que vous, si vous le vouliez, de traiter la suite du sujet. Car vous pouvez mieux que personne mettre l'Etat en disposition de soutenir une guerre honorable, et le pourvoir de tout ce qui est nécessaire. Ayant donc rempli ma tâche, je vous ai assigné celle que je vous rappelle encore, et vous, après en avoir délibéré ensemble, vous êtes convenus de me rendre aujourd'hui en discours les présents de l'hospitalité. Me voilà donc tout prêt et le mieux disposé du monde à les recevoir.

HERM. Certainement, Socrate, comme le disait Timée, nous ne manquerons pas de bonne volonté, et nous n'avons aucun prétexte pour nous exempter de notre tâche. Aussi dès hier, en sortant d'ici, à peine arrivés chez Critias dans l'appartement où il nous donne l'hospitalité, et le long du chemin même, nous avons recommencé à examiner la question. Il nous rapporta à ce propos une vieille tradition. Critias, répète-la à Socrate,

ἀκοῆς· ὃν καὶ νῦν λέγε, ὦ Κριτία, τῷδε, ἵνα ξυνδοκιμάσῃ πρὸς τὴν ἐπίταξιν εἴτ' ἐπιτήδειος εἴτ' ἀνεπιτήδειός ἐστι.

ΚΡ. Ταῦτα χρὴ δρᾷν, εἰ καὶ τῷ τρίτῳ κοινωνῷ Τιμαίῳ ξυνδοκεῖ.

ΤΙ. Δοκεῖ μήν.

ΚΡ. Ἄκουε δή, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί
E γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφῶν σοφώτατος Σόλων ποτ' ἔφη. ἦν
μὲν οὖν οἰκεῖος καὶ σφόδρα φίλος ἡμῖν Δρωπίδου τοῦ προπάππου, κα-
θάπερ λέγει πολλαχοῦ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει· πρὸς δὲ Κριτίαν τὸν
ἡμέτερον πάππον εἶπεν, ὡς ἀπεμνημόνευεν αὖ πρὸς ἡμᾶς ὁ γέρων, ὅτι
μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τῆσδ' εἴη παλαιὰ ἔργα τῆς πόλεως ὑπὸ χρόνου
καὶ φθορᾶς ἀνθρώπων ἠφανισμένα, πάντων δὲ ἓν μέγιστον, οὗ νῦν ἐπι-
21 μνησθεῖσι πρέπον ἂν ἡμῖν εἴη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ τὴν θεὸν ἅμα
ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἷόνπερ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν.

ΣΩ. Εὖ λέγεις. ἀλλὰ δὴ ποῖον ἔργον τοῦτο Κριτίας οὐ λεγόμενον μέν, ὡς δὲ πραχθὲν ὄντως ὑπὸ τῆσδε τῆς πόλεως ἀρχαῖον διηγεῖτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν;

ΚΡ. Ἐγὼ φράσω παλαιὸν ἀκηκοὼς λόγον οὐ νέου ἀνδρός. ἦν μὲν γὰρ
B δὴ τότε Κριτίας, ὡς ἔφη, σχεδὸν ἐγγὺς ἤδη τῶν ἐνενήκοντα ἐτῶν, ἐγὼ
δέ πῃ μάλιστα δεκέτης. ἡ δὲ Κουρεῶτις ἡμῖν οὖσα ἐτύγχανεν Ἀπατου-
ρίων. τὸ δὴ τῆς ἑορτῆς σύνηθες ἑκάστοτε καὶ τότε ξυνέβη τοῖς παισίν·
ἆθλα γὰρ ἡμῖν οἱ πατέρες ἔθεσαν ῥαψῳδίας. πολλῶν μὲν οὖν δὴ καὶ
πολλὰ ἐλέχθη ποιητῶν ποιήματα, ἅτε δὲ νέα κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον
ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παίδων ᾔσαμεν. εἶπεν οὖν δή τις τῶν

afin qu'il examine avec nous si elle se rattache ou ne se rattache pas au sujet qu'il nous a imposé.

CRIT. Il faut le faire, si notre troisième compagnon Timée est aussi de cet avis.

TIM. J'en suis tout-à-fait.

CRIT. Ecoute donc, Socrate, un récit bien étrange et pourtant parfaitement vrai, tel que Solon, le plus sage des sept sages, l'a fait autrefois. Il était intimement lié avec mon bisaïeul Dropide[1], qu'il aimait beaucoup, comme il le répète souvent lui-même dans ses vers[2]. Il dit un jour à Critias, mon aïeul, qui dans sa vieillesse nous le racontait à son tour, qu'il y avait des actions grandes et admirables, accomplies il y a bien long-temps par notre patrie, mais dont le temps et de grandes destructions d'hommes avaient fait perdre le souvenir, et une surtout plus grande que les autres. Aujourd'hui, en la racontant, nous pourrions convenablement te témoigner notre reconnaissance, et en même temps, dans cette réunion solennelle du peuple, célébrer la déesse avec justice et avec vérité, comme si nous chantions un hymne en son honneur[3].

SOCR. Tu as raison. Mais quelle est donc cette action que le vieillard Critias racontait, non comme une vaine tradition, mais comme un fait réellement accompli par cette république dans les temps anciens, d'après le récit de Solon?

CRIT. Je vous répéterai ce récit, que j'entendis il y a bien long-temps de la bouche d'un homme qui n'était pas jeune. Car Critias, comme il le disait, approchait de sa quatre-vingt-dixième année, et moi, je pouvais avoir à peu près dix ans. C'était précisément le jour Cnréotis des Apaturies[4], et cette fête se passa comme de coutume pour nous autres enfants, c'est-à-dire que nos pères nous proposèrent des prix de récitations poétiques. Nous récitâmes bien des poésies de divers auteurs, et comme celles de Solon étaient nouvelles encore à cette époque, elles furent chantées par beaucoup d'entre nous : et quelqu'un

1 V. note 1re.
2 V. note 2.
3 V. note 3.
4 V. note 4.

C φρατόρων, εἴτε δὴ δοκοῦν αὐτῷ τότε εἴτε καὶ χάριν τινὰ τῷ Κριτίᾳ
φέρων, δοκεῖν οἱ τά τε ἄλλα σοφώτατον γεγονέναι Σόλωνα καὶ κατὰ τὴν
ποίησιν αὖ τῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθεριώτατον. ὁ δὴ γέρων, σφόδρα
γὰρ οὖν μέμνημαι, μάλα τε ἥσθη καὶ διαμειδιάσας εἶπεν· Εἴ γε, ὦ
Ἀμύνανδρε, μὴ παρέργῳ τῇ ποιήσει κατεχρήσατο, ἀλλ' ἐσπουδάκει
καθάπερ ἄλλοι, τόν τε λόγον ὃν ἀπ' Αἰγύπτου δεῦρο ἠνέγκατο ἀπετέ-
λεσε, καὶ μὴ διὰ τὰς στάσεις ὑπὸ κακῶν τε ἄλλων, ὅσα εὗρεν ἐνθάδε
ἥκων, ἠναγκάσθη καταμελῆσαι, κατά γ' ἐμὴν δόξαν οὔτε Ἡσίοδος
D οὔτε Ὅμηρος οὔτε ἄλλος οὐδεὶς ποιητὴς εὐδοκιμώτερος ἐγένετο ἄν ποτε
αὐτοῦ. Τίς δ' ἦν ὁ λόγος, ἦ δ' ὅς, ὦ Κριτία; Περὶ μεγίστης, ἔφη, καὶ
ὀνομαστοτάτης πασῶν δικαιότατ' ἂν πράξεως οὔσης, ἣν ἥδε ἡ πόλις
ἔπραξε μέν, διὰ δὲ χρόνον καὶ φθορὰν των ἐργασαμένων οὐ διήρκεσε
δεῦρο ὁ λόγος. Λέγε ἐξ ἀρχῆς, ἦ δ' ὅς, τί τε καὶ πῶς καὶ παρὰ τίνων
E ὡς ἀληθῆ διακηκοὼς ἔλεγεν ὁ Σόλων. Ἔστι τις κατ' Αἴγυπτον, ἦ δ' ὅς,
ἐν τῷ Δέλτα, περὶ ὃ κατὰ κορυφὴν σχίζεται τὸ τοῦ Νείλου ῥεῦμα, Σαϊτι-
κὸς ἐπικαλούμενος νομός, τούτου δὲ τοῦ νομοῦ μεγίστη πόλις Σάϊς,
ὅθεν δὴ καὶ Ἄμασις ἦν ὁ βασιλεύς. οἷς τῆς πόλεως θεός ἀρχηγός τίς
ἐστιν, Αἰγυπτιστὶ μὲν τοὔνομα Νηίθ, Ἑλληνιστὶ δέ, ὡς ὁ ἐκείνων λό-
γος, Ἀθηνᾶ· μάλα δὲ φιλαθήναιοι καί τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναι
φασίν. οἷ δὴ Σόλων ἔφη πορευθεὶς σφόδρα τε γενέσθαι παρ' αὐτοῖς ἔν-
τιμος, καὶ δὴ καὶ τὰ παλαιὰ ἀνερωτῶν τοὺς μάλιστα περὶ ταῦτα τῶν
22 ἱερέων ἐμπείρους σχεδὸν οὔτε αὐτὸν οὔτε ἄλλον Ἕλληνα οὐδένα οὐδὲν
ὡς ἔπος εἰπεῖν εἰδότα περὶ τῶν τοιούτων ἀνευρεῖν. καί ποτε προαγα-
γεῖν βουληθεὶς αὐτοὺς περὶ τῶν ἀρχαίων εἰς λόγους, τῶν τῇδε τὰ ἀρ-
χαιότατα λέγειν ἐπιχειρεῖν, περὶ Φορωνέως τε τοῦ πρώτου λεχθέντος
καὶ Νιόβης, καὶ μετὰ τὸν κατακλυσμὸν αὖ περὶ Δευκαλίωνος καὶ Πύρ-
B ρας ὡς διεγένοντο μυθολογεῖν, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενεαλογεῖν, καὶ τὰ

de notre tribu, soit parce qu'il pensait ainsi, soit pour faire plaisir à Critias, dit qu'il lui semblait que Solon, de même qu'il avait montré pour tant d'autres objets une habileté supérieure, avait surpassé tous les poètes par la noble élévation de sa poésie. Alors le vieillard, — je me le rappelle fort bien, — montra beaucoup de joie, et dit en souriant : « Amynandre, si la poésie n'eût pas été pour lui une occupation secondaire, mais qu'il s'y fût adonné comme d'autres; s'il avait achevé de traiter le sujet qu'il avait rapporté d'Egypte, et que les troubles publics et les autres malheurs qu'il trouva à son retour le forcèrent de négliger; suivant mon opinion, ni Hésiode, ni Homère, ni aucun autre poète n'aurait jamais été plus illustre que lui. » — « Mais Critias, dit Amynandre, quel était donc ce sujet? » — « C'était, répondit-il, sur le plus grand des exploits, qui devrait être aussi le plus célèbre : cette république l'a exécuté; mais par la longueur du temps et la mort de ceux qui en furent les auteurs, le souvenir s'en est perdu parmi nous. » — « Reprends, dit-il, la chose dès le commencement, et dis-nous quelle est cette histoire, comment et de qui Solon disait la tenir comme véritable. » — « Il y a en Egypte, dit Critias, dans le Delta, au sommet duquel se divise le Nil qui l'entoure, un *nome* appelé Saïtique, et la ville principale de ce nome est Saïs, celle-là même d'où le roi Amasis était originaire. Les habitants ont une divinité fondatrice de leur état, dont le nom est en égyptien Neïth, et en grec, s'il faut les en croire, Athéné[1]. Ils aiment beaucoup les Athéniens et prétendent appartenir en quelque manière à la même nation. Solon disait qu'arrivé dans leur pays, il y avait joui de la plus grande considération, et que d'après les questions qu'il adressa sur les antiquités aux prêtres qui les connaissaient le mieux, il avait reconnu que ni lui-même, ni aucun grec n'y entendait rien, pour ainsi dire. Il ajoutait que, voulant un jour les engager à s'expliquer sur les antiquités, il s'était mis à parler des temps les plus reculés des nôtres, de Phoronée, qu'on nomme *le premier*, de Niobé, et, après le déluge[2], de Deucalion et de

1 V. note 5.
2 V. note 6.

τῶν ἐτῶν ὅσα ἦν οἷς ἔλεγε πειρᾶσθαι διαμνημονεύων τοὺς χρόνους ἀριθμεῖν· καί τινα εἰπεῖν τῶν ἱερέων εὖ μάλα παλαιόν· Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν. Ἀκούσας οὖν· Πῶς τί τοῦτο λέγεις; φάναι. Νέοι ἐστέ, εἰπεῖν, τὰς ψυχὰς πάντες. οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ
C μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν. τὸ δὲ τούτων αἴτιον τόδε. πολλαὶ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται, μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύτεραι. τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ' ὑμῖν λεγόμενον, ὥς ποτε Φαέθων Ἡλίου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς ἅρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν ἐλαύ-
D νειν τά τ' ἐπὶ γῆς ξυνέκαυσε καὶ αὐτὸς κεραυνωθεὶς διεφθάρη, τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δ' ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν καὶ κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γινομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά. τότε οὖν ὅσοι κατ' ὄρη καὶ ἐν ὑψηλοῖς τόποις καὶ ἐν ξηροῖς οἰκοῦσι, μᾶλλον διόλλυνται τῶν ποταμοῖς καὶ θαλάττῃ προσοικούντων. ἡμῖν δὲ ὁ Νεῖλος εἴς τε τἆλλα σωτὴρ καὶ τότε ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας σώζει λυόμενος. ὅταν δ' αὖ οἱ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασι
E καθαίροντες κατακλύζωσιν, οἱ μὲν ἐν τοῖς ὄρεσι διασώζονται βουκόλοι νομεῖς τε, οἱ δ' ἐν ταῖς παρ' ὑμῖν πόλεσιν εἰς τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ποταμῶν φέρονται· κατὰ δὲ τήνδε τὴν χώραν οὔτε τότε οὔτε ἄλλοτε ἄνωθεν ἐπὶ τὰς ἀρούρας ὕδωρ ἐπιῤῥεῖ, τὸ δ' ἐναντίον κάτωθεν ἐπανιέναι πέφυκεν. ὅθεν καὶ δι' ἃς αἰτίας τἀνθάδε σωζόμενα λέγεται παλαιότατα. τὸ δὲ ἀληθές, ἐν πᾶσι τοῖς τόποις ὅπου μὴ χειμὼν ἐξαίσιος ἢ καῦμα ἀπείργει,

Pyrrha, et de tout ce qu'on en raconte [1]; qu'il avait fait la généalogie de leurs descendants, et s'était efforcé de fixer la date des événements, en se rappelant les époques; qu'alors un prêtre très-âgé [2] lui avait dit: « Solon, Solon, vous autres Grecs vous êtes tous des enfants; en Grèce il n'y a pas un vieillard; » — qu'à ces mots il lui avait demandé: « Comment l'entendez-vous? » — et que le prêtre avait repris: « Vous êtes jeunes par vos âmes; car vous n'avez en elles aucune opinion antique venue d'une longue tradition, aucune connaissance blanchie par le temps. Et voici pourquoi: des destructions d'hommes ont eu lieu en grand nombre et de bien des manières, et auront lieu encore; de très-grandes, par le feu et les eaux; d'autres moindres, par mille autres causes. Ainsi cette tradition, qui existe aussi chez vous, qu'autrefois Phaéton, fils du Soleil, ayant attelé le char paternel et ne pouvant le diriger dans la même route que son père, avait tout brûlé sur la terre, et que, frappé de la foudre, il avait péri lui-même, c'est là un récit d'un caractère fabuleux; mais la vérité est qu'il s'opère de grands changements autour de la terre et dans les mouvements célestes, et qu'à de grands intervalles de temps les objets situés sur la surface de notre globe périssent dans un vaste incendie. Alors ceux qui habitent les montagnes et les lieux élevés et arides périssent plus tôt que ceux qui habitent les bords des fleuves et de la mer. Pour nous, le Nil, auquel nous devons notre conservation dans bien d'autres circonstances, nous sauve encore et nous préserve de ce désastre. Et lorsque les dieux purifient la terre en la submergeant, si les bouviers et les pâtres ne périssent pas sur les montagnes, du moins les habitants de vos villes sont entraînés dans la mer par le courant des fleuves [3]. Mais dans ce pays-ci, ni alors, ni à aucune époque, les eaux ne se précipitent jamais d'en haut sur les campagnes; au contraire la nature a voulu qu'elles nous viennent des profondeurs de la terre. Voilà comment et par quelles causes on dit que dans notre pays les traditions les plus anciennes se sont conservées. Et, en effet,

1 V. note 7.
2 V. note 8.
3 V. les *Lois*, III, p. 676 et suiv.; VI, p. 782.

23 πλέον, τοτὲ δὲ ἔλαττον ἀεὶ γένος ἔστιν ἀνθρώπων· ὅσα δὲ ἢ παρ᾽ ὑμῖν
ἢ τῇδε ἢ καὶ κατ᾽ ἄλλον τόπον ὧν ἀκοῇ ἴσμεν, εἴ πού τι καλὸν ἢ μέγα
γέγονεν ἢ καί τινα διαφορὰν ἄλλην ἔχον, πάντα γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ
τῇδ᾽ ἐστὶν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ σεσωσμένα. τὰ δὲ παρ᾽ ὑμῖν καὶ τοῖς ἄλ-
λοις ἄρτι κατεσκευασμένα ἑκάστοτε τυγχάνει γράμμασι καὶ ἅπασιν
ὁπόσων πόλεις δέονται, καὶ πάλιν δι᾽ εἰωθότων ἐτῶν ὥσπερ νόσημα ἥκει
B φερόμενον αὐτοῖς ῥεῦμα οὐράνιον καὶ τοὺς ἀγραμμάτους τε καὶ ἀμού-
σους ἔλιπεν ὑμῶν, ὥστε πάλιν ἐξ ἀρχῆς οἷον νέοι γίγνεσθε, οὐδὲν εἰ-
δότες οὔτε τῶν τῇδε οὔτε τῶν παρ᾽ ὑμῖν, ὅσα ἦν ἐν τοῖς παλαιοῖς χρό-
νοις. τὰ γοῦν νῦν δὴ γενεαλογηθέντα, ὦ Σόλων, περὶ τῶν παρ᾽ ὑμῖν ἃ
διῆλθες, παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων, οἳ πρῶτον μὲν ἕνα γῆς κα-
τακλυσμὸν μέμνησθε πολλῶν ἔμπροσθεν γεγονότων, ἔτι δὲ τὸ κάλλιστον
C καὶ ἄριστον γένος ἐπ᾽ ἀνθρώπους ἐν τῇ χώρᾳ τῇ παρ᾽ ὑμῖν οὐκ ἴστε
γεγονός, ἐξ ὧν σύ τε καὶ πᾶσα ἡ πόλις ἐστὶ τὰ νῦν ὑμῶν περιλειφθέντος
ποτὲ σπέρματος βραχέος, ἀλλ᾽ ὑμᾶς λέληθε διὰ τὸ τοὺς περιγενομένους
ἐπὶ πολλὰς γενεὰς γράμμασι τελευτᾷν ἀφώνους. ἦν γὰρ δή ποτε, ὦ
Σόλων, ὑπὲρ τὴν μεγίστην φθορὰν ὕδασιν ἡ νῦν Ἀθηναίων οὖσα πόλις
ἀρίστη πρός τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως·
ᾗ κάλλιστα ἔργα καὶ πολιτεῖαι γενέσθαι λέγονται κάλλισται πασῶν,
D ὁπόσων νῦν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἡμεῖς ἀκοὴν παρεδεξάμεθα. Ἀκούσας οὖν
ὁ Σόλων ἔφη θαυμάσαι καὶ πᾶσαν προθυμίαν σχεῖν, δεόμενος τῶν
ἱερέων πάντα δι᾽ ἀκριβείας οἱ τὰ περὶ τῶν πάλαι πολιτῶν ἑξῆς διελθεῖν.
τὸν οὖν ἱερέα φάναι· Φθόνος οὐδείς, ὦ Σόλων, ἀλλὰ σοῦ τε ἕνεκα ἐρῶ
καὶ τῆς πόλεως ὑμῶν, μάλιστα δὲ τῆς θεοῦ χάριν, ἣ τήν τε ὑμετέραν
καὶ τήνδ᾽ ἔλαχε καὶ ἔθρεψε καὶ ἐπαίδευσε, προτέραν μὲν τὴν παρ᾽

dans tous les pays où ni des pluies excessives, ni des chaleurs extrêmes ne chassent les habitants, la race humaine peut augmenter on diminuer de nombre, mais ne disparaît jamais entièrement. Aussi tout ce qui s'est fait de beau, ou de grand, ou de remarquable sous un rapport quelconque, soit dans votre pays, soit dans le nôtre, soit dans un autre lieu connu de nous par la renommée, tout cela est ici écrit dès long-temps et conservé dans nos temples. Mais chez vous et chez les autres peuples, l'usage des lettres et de tout ce qui est nécessaire à un état policé ne date jamais que d'une époque récente, et bientôt, à certains intervalles, viennent fondre sur vous, comme une peste meurtrière, des torrents qui se précipitent du ciel et ne laissent subsister que des hommes étrangers aux lettres et aux muses, de sorte que vous recommencez, pour ainsi dire, votre enfance, ne connaissant aucun événement de notre pays, ni du vôtre, qui remonte aux anciens temps. Ainsi, Solon, tous ces détails généalogiques que tu nons as donnés sur ta patrie, sont bien près de ressembler à des contes d'enfants. Car, d'abord, vous ne parlez que d'un déluge, tandis qu'il y en a eu bien d'autres auparavant; ensuite, vous ne savez pas que dans votre pays a existé la race d'hommes la plus excellente et la plus parfaite, dont tu descends toi et toute ta nation, après qu'elle eut péri à l'exception d'un petit nombre; mais vous l'ignorez, parce que les premiers descendants moururent sans rien transmettre par les lettres pendant plusieurs générations. Car autrefois, Solon, avant cette grande destruction par les eaux, cette même république d'Athènes qui existe maintenant excellait dans la guerre et se distinguait en tout par la sagesse de ses lois, et c'est elle, dit-on, qui a fait les plus belles actions, et qui a eu les institutions les plus belles dont nous ayons jamais entendu parler sous les cieux. » — Solon disait qu'à ce discours il fut émerveillé, que, plein d'une grande curiosité, il pria les prêtres de lui exposer exactement et en détail tout ce qui avait rapport aux anciens habitants de sa patrie, et que le prêtre lui répondit : « Très-volontiers, Solon, je te le dirai, par affection pour toi et pour ta patrie, mais surtout en considératisn de la déesse à laquelle appartient votre cité et la nôtre,

E ὑμῖν ἔτεσι χιλίοις, ἐκ Γῆς τε καὶ Ἡφαίστου τὸ σπέρμα παραλαβοῦσα
ὑμῶν, τήνδε δὲ ὑστέραν. τῆς δὲ ἐνθαδὶ διακοσμήσεως παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς
ἱεροῖς γράμμασιν ὀκτακισχιλίων ἐτῶν ἀριθμὸς γέγραπται. περὶ δὴ τῶν
ἐνακισχίλια γεγονότων ἔτη πολιτῶν σοι δηλώσω διὰ βραχέων νόμους
τε καὶ τῶν ἔργων αὐτοῖς ὃ κάλλιστον ἐπράχθη· τὸ δ' ἀκριβὲς περὶ
24 πάντων ἐφεξῆς εἰσαῦθις κατὰ σχολήν, αὐτὰ τὰ γράμματα λαβόντες,
διέξιμεν. τοὺς μὲν οὖν νόμους σκόπει πρὸς τοὺς τῇδε· πολλὰ γὰρ πα-
ραδείγματα τῶν τότε παρ' ὑμῖν ὄντων ἐνθάδε νῦν ἀνευρήσεις, πρῶ-
τον μὲν τὸ τῶν ἱερέων γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρὶς ἀφωρισμένον, μετὰ
δὲ τοῦτο τὸ τῶν δημιουργῶν, ὅτι καθ' αὐτὸ ἕκαστον ἄλλῳ δὲ οὐκ ἐπι-
μιγνύμενον δημιουργεῖ, τό τε τῶν νομέων καὶ τῶν θηρευτῶν τό τε
B τῶν γεωργῶν. καὶ δὴ καὶ τὸ μάχιμον γένος ᾔσθησαί που τῇδε ἀπὸ
πάντων τῶν γενῶν κεχωρισμένον, οἷς οὐδὲν ἄλλο πλὴν τὰ περὶ τὸν
πόλεμον ὑπὸ τοῦ νόμου προσετάχθη μέλειν. ἔτι δὲ ἡ τῆς ὁπλίσεως
αὐτῶν σχέσις ἀσπίδων καὶ δοράτων, οἷς ἡμεῖς πρῶτοι τῶν περὶ τὴν
Ἀσίαν ὡπλίσμεθα, τῆς θεοῦ, καθάπερ ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις, παρ'
C ὑμῖν πρώτοις ἐνδειξαμένης. τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως, ὁρᾷς που
τὸν νόμον τῇδε ὅσην ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο εὐθὺς κατ' ἀρχάς, περί
τε τὸν κόσμον ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίειαν, ἐκ
τούτων θείων ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα, ἀνευρών, ὅσα τε ἄλλα τούτοις
ἕπεται μαθήματα, πάντα κτησάμενος. ταύτην οὖν δὴ τότε ξύμπασαν
τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμή-
σασα κατῴκισεν, ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρα-
D σίαν των ὡρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτε φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι.
ἅτ' οὖν φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὖσα τὸν προσφερεστάτους

et qui a veillé à leur entretien, à leur éducation. Elle a commencé par la vôtre, empruntant à la Terre et à Vulcain la semence dont elle vous a formés [1], et mille ans plus tard elle a fondé la nôtre; et ce gouvernement établi parmi nous date, d'après nos livres sacrés, de huit mille ans. Je vais donc te parler de tes concitoyens qui vivaient il y a neuf mille ans, et te faire connaître en peu de mots leurs institutions et le plus glorieux de leurs exploits. Quant aux détails précis, une autre fois, à notre loisir, nous en parconrrons toute la suite, tenant en main les livres mêmes. Compare donc ces lois à celles de ce pays, et tu verras que beaucoup des anciennes lois d'Athènes se retrouvent ici maintenant : et d'abord les prêtres forment une classe séparée de toutes les autres; de même la classe des artisans, dont chaque branche exerce sa profession à part sans se mêler aux autres, ainsi celle des pastenrs, celle des chasseurs, celle des cultivateurs. La caste guerrière est également ici, comme tu l'as peut-être entendu dire, entièrement séparée des antres, et ses membres doivent, d'après les lois, ne s'occuper que des soins de la guerre. Il en est de même de leur manière de s'armer avec des boucliers et des lances : nous nous en sommes servis avant tous les autres peuples de l'Asie, parce que nous les tenions de la déesse, de même que, dans vos contrées, vous êtes les premiers à qui elle en ait montré l'usage. Et quant à l'intelligence, vous voyez sans doute quelle attention y donnent nos lois dès le principe, arrivant par la découverte de tout ce qui concerne l'ordre du monde [2] à l'art de la divination et de la médecine dans l'intérêt de la santé, tirant ainsi parti de ces connaissances divines pour l'usage des hommes, et embrassant toutes les sciences qui tiennent à celles-là [3]. Ainsi autrefois tout cet ordre si bien réglé a été établi chez vous, avant de l'être ici, par la déesse qui a fondé et organisé votre État, et qui a choisi le pays où vous êtes nés, parce qu'elle jugeait, d'après l'heureuse température des saisons, qu'il produirait des hommes de la plus grande sagesse. En effet, comme

1 V. note 9.
2 V. note 10.
3 V. note 11.

αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη πρῶτον κατῴκισεν. ᾠκεῖτε οὖν δὴ νόμοις τε τοιούτοις χρώμενοι καὶ ἔτι μᾶλλον εὐνομούμενοι πάσῃ τε πάντας ἀνθρώπους ὑπερβεβηκότες ἀρετῇ, καθάπερ εἰκὸς γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας. πολλὰ μὲν οὖν ὑμῶν καὶ μεγάλα ἔργα τῆς πόλεως τῇδε γεγραμμένα θαυμάζεται, πάντων
E μὴν ἓν ὑπερέχει μεγέθει καὶ ἀρετῇ. λέγει γὰρ τὰ γεγραμμένα, ὅσην ἡ πόλις ὑμῶν ἔπαυσέ ποτε δύναμιν ὕβρει πορευομένην ἅμα ἐπὶ πᾶσαν Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν, ἔξωθεν ὁρμηθεῖσαν ἐκ τοῦ Ἀτλαντικοῦ πελάγους. τότε γὰρ πορεύσιμον ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος· νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν, ὃ καλεῖτε, ὥς φατε ὑμεῖς, Ἡρακλέους στήλας· ἡ δὲ νῆσος ἅμα Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μείζων, ἐξ ἧς ἐπιβατὸν ἐπὶ τὰς ἄλλας νήσους τοῖς τότ' ἐγίγνετο πορευομένοις, ἐκ δὲ τῶν νήσων ἐπὶ τὴν καταν-
25 τικρὺ πᾶσαν ἤπειρον τὴν περὶ τὸν ἀληθινὸν ἐκεῖνον πόντον. τάδε μὲν γάρ, ὅσα ἐντὸς τοῦ στόματος οὗ λέγομεν, φαίνεται λιμὴν στενόν τινα εἴσπλουν ἔχων· ἐκεῖνο δὲ πέλαγος ὄντως ἥ τε περιέχουσα αὐτὸ γῆ παντελῶς ἀληθῶς ὀρθότατ' ἂν λέγοιτο ἤπειρος. ἐν δὲ δὴ τῇ Ἀτλαντίδι νήσῳ ταύτῃ μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστὴ δύναμις βασιλέων, κρατοῦσα μὲν ἁπάσης τῆς νήσου, πολλῶν δὲ ἄλλων νήσων καὶ μερῶν τῆς ἠπεί-
B ρου· πρὸς δὲ τούτοις ἔτι των ἐντὸς τῇδε Λιβύης μὲν ἦρχον μέχρι πρὸς Αἴγυπτον, τῆς δὲ Εὐρώπης μέχρι Τυῤῥηνίας. αὕτη δὴ πᾶσα ξυναθροισθεῖσα εἰς ἓν ἡ δύναμις τόν τε παρ' ὑμῖν καὶ τὸν παρ' ἡμῖν καὶ τὸν ἐντὸς τοῦ στόματος πάντα τόπον μιᾷ ποτ' ἐπεχείρησεν ὁρμῇ δουλοῦσθαι. τότε οὖν ὑμῶν, ὦ Σόλων, τῆς πόλεως ἡ δύναμις εἰς ἅπαντας ἀνθρώπους διαφανὴς ἀρετῇ τε καὶ ῥώμῃ ἐγένετο. πάντων γὰρ προστᾶσα εὐψυχίᾳ καὶ τέχναις ὅσαι κατὰ πόλεμον, τὰ μὲν τῶν Ἑλλήνων ἡγου-

elle est une déesse belliqueuse et sage, c'est le pays où devaient naître les hommes les plus semblables à elle, qu'elle a dû choisir le premier pour y fonder un État. Vous viviez donc sous l'empire de telles lois, avec des institutions meilleures que je ne puis vous le dire, et vous surpassiez tous les hommes dans tous les genres de mérite, comme devait le faire un peuple engendré et instruit par les dieux. Aussi de grands et de nombreux exploits de votre république, écrits dans nos livres, excitent notre admiration; mais il y en a un surtout qui est entre tous les autres le plus grand et le plus beau. Nos livres disent que votre république mit fin aux dévastations d'une puissance formidable, qui s'avançait pour envahir à la fois toute l'Europe et l'Asie, sortant d'une contrée lointaine, du milieu de la mer Atlantique. Alors, en effet, on pouvait traverser cette mer; car il s'y trouvait une île devant cette ouverture que vous nommez dans votre langue les Colonnes d'Hercule, et cette île était plus grande que la Lybie et l'Asie ensemble, de sorte que de ses bords, les navigateurs d'alors passaient aux autres îles, et de ces dernières, sur tout le continent situé en face et qui entoure cette mer vraiment digne de ce nom. Car pour la mer située en deçà de ce détroit dont nous parlions, elle ne semble être vraiment qu'un petit port dont l'entrée est bien étroite; mais pour l'autre, c'est là une mer véritable, et c'est à la terre qui l'entoure de toutes parts que l'on peut vraiment donner avec une justesse parfaite le nom de continent. Dans cette île Atlantide s'était formée une grande et étonnante puissance de rois [1] dominant sur l'île entière, sur beaucoup d'autres îles et de portions du continent. En outre, dans nos contrées en deçà du détroit, ils dominaient sur la Lybie jusque vers l'Égypte, et sur l'Europe jusqu'à la Tyrrhenie. Hé bien! cette puissance, réunissant toutes ses forces, vint fondre sur votre pays, sur le nôtre, sur tous ceux qui sont en deçà du détroit, pour les asservir tous ensemble. Alors, ô Solon, se montra la puissance de votre république, qui s'illustra aux yeux du genre humain par sa valeur et son énergie. Car, surpassant tous les peuples par son

1 V. note 12.

C μένη, τὰ δ' αὐτὴ μονωθεῖσα ἐξ ἀνάγκης τῶν ἄλλων ἀποστάντων, ἐπὶ τοὺς ἐσχάτους ἀφικομένη κινδύνους, κρατήσασα μὲν τῶν ἐπιόντων τρόπαια ἀνέστησε, τοὺς δὲ μή πω δεδουλωμένους διεκώλυσε δουλωθῆναι, τοὺς δ' ἄλλους, ὅσοι κατοικοῦμεν ἐντὸς ὅρων Ἡρακλείων, ἀφθόνως ἅπαντας ἠλευθέρωσεν. ὑστέρῳ δὲ χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων, μιᾶς ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης,
D τό τε παρ' ὑμῖν μάχιμον πᾶν ἀθρόον ἔδυ κατὰ γῆς, ἥ τε Ἀτλαντὶς νῆσος ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάσσης δῦσα ἠφανίσθη· διὸ καὶ νῦν ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον γέγονε τοὐκεῖ πέλαγος, πηλοῦ κάρτα βαθέος ἐμποδὼν ὄντος, ὃν ἡ νῆσος ἱζομένη παρέσχετο.

Τὰ μὲν δὴ ῥηθέντα, ὦ Σώκρατες, ὑπὸ τοῦ παλαιοῦ Κριτίου κατ'
E ἀκοὴν τὴν Σόλωνος, ὡς συντόμως εἰπεῖν, ἀκήκοας· λέγοντος δὲ δὴ χθὲς σοῦ περὶ πολιτείας τε καὶ τῶν ἀνδρῶν οὓς ἔλεγες, ἐθαύμαζον ἀναμιμνησκόμενος αὐτὰ ἃ νῦν λέγω, κατανοῶν ὡς δαιμονίως ἔκ τινος τύχης οὐκ ἀπὸ σκοποῦ ξυνηνέχθης τὰ πολλὰ οἷς Σόλων εἶπεν. οὐ μὴν ἐβουλήθην παραχρῆμα εἰπεῖν· διὰ χρόνου γὰρ οὐχ ἱκανῶς ἐμεμνήμην.
26 ἐνενόησα οὖν ὅτι χρεὼν εἴη με πρὸς ἐμαυτὸν πρῶτον ἱκανῶς πάντα ἀναλαβόντα λέγειν οὕτως. ὅθεν ταχὺ ξυνωμολόγησά σοι τὰ ἐπιταχθέντα χθές, ἡγούμενος, ὅπερ ἐν ἅπασι τοῖς τοιοῖσδε μέγιστον ἔργον, λόγον τινὰ πρέποντα τοῖς βουλήμασιν ὑποθέσθαι, τούτου μετρίως ἡμᾶς εὐπορήσειν. οὕτω δή, καθάπερ ὅδ' εἶπε, χθές τε εὐθὺς ἐνθένδε ἀπιὼν
B πρὸς τούσδε ἀνέφερον αὐτὰ ἀναμιμνησκόμενος, ἀπελθών τε σχεδὸν τι ἅπαντα ἐπισκοπῶν τῆς νυκτὸς ἀνέλαβον. ὡς δή τοι τὸ λεγόμενον, τὰ παίδων μαθήματα θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον! ἐγὼ γὰρ ἃ μὲν χθὲς ἤκουσα, οὐκ ἂν οἶδ' εἰ δυναίμην ἅπαντα ἐν μνήμῃ πάλιν λαβεῖν·

courage et son habileté dans tous les arts qui tiennent à la guerre, d'abord à la tête des Grecs, ensuite réduite à ses propres forces par la défection de tous ses alliés, exposée aux plus grands dangers, elle triompha pourtant de tous ses ennemis et érigea des trophées, préserva du jong ceux qui n'y étaient pas encore tombés, et quant aux autres peuples situés comme nous en deçà des Colonnes d'Hercule, tous sans exception, elle les délivra. Mais plus tard des tremblements de terre extraordinaires et des inondations étant survenues, en un seul jour et une seule nuit de désastres, chez vous la terre engloutit tous les hommes en état de porter les armes, qui se trouvaient réunis, et l'île Atlantide s'enfonça sous les eaux et disparut : d'où vient que maintenant encore on ne peut parcourir cette mer et la connaître, parce que la navigation est empêchée par la vase très-profonde que l'île a formée en s'abîmant [1]. »

Tel est, Socrate, le résumé des paroles du vieux Critias, qui ne faisait que répéter ce qu'il avait entendu dire à Solon. Hier donc, en t'entendant parler de la constitution de l'État et de ses citoyens, je m'étonnais au souvenir de ce que je viens de rapporter, réfléchissant par quel merveilleux hasard, sans en avoir l'intention, tu t'étais rencontré sur tant de points avec les paroles de Solon. Pourtant je ne voulus pas faire sur-le-champ ce récit, parce que, depuis si long-temps, je ne m'en souvenais pas assez bien, et j'ai pensé qu'il fallait d'abord repasser tout cela dans ma mémoire, pour pouvoir l'exposer comme je l'ai fait. C'est pour cela que j'ai aussitôt accepté la tâche dont tu nous as chargés hier, sachant qu'en pareil cas le plus important c'est de trouver un sujet tel que le désirent les auditeurs, et pensant que nous serions assez bien pourvus de ce côté. Aussi, comme disait Hermocrate, hier, en sortant d'ici, je me mis à leur faire part de mes souvenirs, et après les avoir quittés, j'y ai réfléchi pendant la nuit et je me suis presque tout rappelé. On a bien raison de dire que ce qu'on apprend dans l'enfance reste merveilleusement dans la mémoire. Car si je voulais rappeler à mon esprit tout ce que j'ai entendu

1 V. note 13.

ταῦτα δὲ ἃ πάμπολυν χρόνον διακήκοα, παντάπασι θαυμάσαιμ' ἂν
C εἴ τί με αὐτῶν διαπέφευγεν. ἦν μὲν οὖν μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδικῆς τότε ἀκουόμενα, καὶ τοῦ πρεσβύτου προθύμως με διδάσκοντος, ἅτ' ἐμοῦ πολλάκις ἐπανερωτῶντος, ὥστε οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονά μοι γέγονε. καὶ δὴ καὶ τοῖσδε εὐθὺς ἔλεγον ἕωθεν αὐτὰ ταῦτα, ἵνα εὐποροῖεν λόγων μετ' ἐμοῦ. νῦν οὖν, οὗπερ ἕνεκα πάντα εἴρηται, λέγειν εἰμὶ ἕτοιμος, ὦ Σώκρατες, μὴ μόνον ἐν κεφαλαίοις, ἀλλ' ὥσπερ ἤκουσα καθ' ἕκαστον. τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἣν χθὲς
D ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διῄεισθα σύ, μετενεγκόντες ἐπὶ τἀληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὖσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεύς· πάντως ἁρμόσουσι, καὶ οὐκ ἀπᾳσόμεθα λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ. κοινῇ δὲ διαλαμβάνοντες ἅπαντες πειρασόμεθα τὸ πρέπον εἰς δύναμιν οἷς ἐπέταξας ἀποδοῦναι. σκοπεῖν οὖν δὴ χρή, ὦ Σώ-
E κρατες, εἰ κατὰ νοῦν ὁ λόγος ἡμῖν οὗτος, ἤ τινα ἔτ' ἄλλον ἀντ' αὐτοῦ ζητητέον.

ΣΩ. Καὶ τίν' ἄν, ὦ Κριτία, μᾶλλον ἀντὶ τούτου μεταλάβοιμεν, ὃς τῇ τε παρούσῃ τῆς θεοῦ θυσίᾳ διὰ τὴν οἰκειότητα ἂν πρέποι μάλιστα, τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που. πῶς γὰρ καὶ πόθεν ἄλλους εὑρήσομεν ἀφέμενοι τούτων; οὐκ ἔστιν.
27 ἀλλ' ἀγαθῇ τύχῃ χρὴ λέγειν μὲν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ ἀντὶ τῶν χθὲς λόγων νῦν ἡσυχίαν ἄγοντα ἀντακούειν.

ΚΡ. Σκόπει δὴ τὴν τῶν ξενίων σοι διάθεσιν, ὦ Σώκρατες, ᾗ διέθεμεν. ἔδοξε γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μέν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμὲ δὲ μετὰ τοῦτον, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον

hier, je ne sais si j'y pourrais réussir, tandis que pour ces paroles que j'ai entendues il y a si long-temps, je serais bien surpris d'en rien oublier. Je les entendis alors avec tant de joie enfantine, le bon vieillard aimait tant à m'instruire, et je lui ai fait là dessus tant de questions, qu'elles sont restées gravées dans mon esprit comme en caractères ineffaçables. Aussi je les leur répétai dès le matin exactement, pour leur fournir un sujet d'entretien. Maintenant donc, — et c'est là que j'en voulais venir, — je suis prêt, Socrate, à dire tout cela, non plus en résumé, mais en détail, comme je l'ai entendu moi-même. Quant aux citoyens et à la cité qu'hier tu nous présentais comme imaginaires, nous les transporterons dans la réalité; disant que ta cité, c'est précisément la nôtre, et que tes citoyens tels que tu les concevais, ce sont ces vrais ancêtres de notre nation dont parlait le prêtre. Le rapport sera parfait, et nous ne sortirons point de la vérité en disant que les citoyens de ta république sont les Athéniens de ces anciens temps. Nous traiterons le sujet en commun, et nous ferons de notre mieux pour remplir dignement la tâche que tu nous a donnée. Il reste donc à examiner, Socrate, si ce sujet nous plaît, ou s'il faut en chercher un autre à sa place.

SOCR. Et comment, Critias, pourrions-nous le remplacer par un autre qui convînt mieux et fût plus approprié au sacrifice offert en ce jour à la déesse? Ce n'est point une fiction, mais un sujet pris dans la réalité, ce qui n'est pas non plus sans importance. Comment en trouverions-nous un autre ailleurs, si nous laissions celui-la? C'est impossible. Commencez donc sous d'heureux auspices, et parlez: pour moi, par mon discours d'hier, j'ai acquis le droit de me reposer aujourd'hui et de vous écouter à mon tour.

CRIT. Vois, Socrate, l'ordre du festin hospitalier que nous t'avons préparé. Nous sommes convenus que Timée, celui de nous qui connaît le mieux l'astronomie, et qui a le plus travaillé à s'instruire de la nature de l'univers, parlerait le premier, en commençant à la formation du monde, pour finir par la nature des hommes; et que moi, recevant ensuite pour ainsi dire de ses mains ces hommes que sa parole aura formés, et des tiennes,

B ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας, παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφε-
ρόντως αὐτῶν τινάς, κατὰ δὲ τὸν Σόλωνος λόγον τε καὶ νόμον εἰσαγα-
γόντα αὐτοὺς ὡς εἰς δικαςὰς ἡμᾶς ποιῆσαι πολίτας τῆς πόλεως τῆσδε
ὡς ὄντας τοὺς τότε Ἀθηναίους, οὓς ἐμήνυσεν ἀφανεῖς ὄντας ἡ τῶν
ἱερῶν γραμμάτων φήμη, τὰ λοιπὰ δὲ ὡς περὶ πολιτῶν καὶ Ἀθηναίων
ὄντων ἤδη ποιεῖσθαι τοὺς λόγους.

ΣΩ. Τελέως τε καὶ λαμπρῶς ἔοικα ἀνταπολήψεσθαι τὴν τῶν λόγων
C ἑςίασιν. Σὸν οὖν ἔργον λέγειν ἂν εἴη, ὦ Τίμαιε, τὸ μετὰ τοῦτο, ὡς
ἔοικεν, ἐπικαλέσαντα κατὰ νόμον θεούς.

ΤΙ. Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες, ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ
σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου
πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν· ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς
λόγους ποιεῖσθαί πῃ μέλλοντας, ᾗ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐςιν, εἰ μὴ
παντάπασι παραλλάττομεν, ἀνάγκη θεούς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμέ-
νους εὔχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιςα, ἑπομένως δὲ
D ἡμῖν εἰπεῖν. καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτῃ παρακεκλήσθω. τὸ δ' ἡμέτε-
ρον παρακλητέον, ᾗ ῥᾷς' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ᾗ διανοοῦμαι
μάλιστ' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην.

Ἔςιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε. τί τὸ ὂν μὲν
ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέ-
ποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν,
28 τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαςὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολ-
λύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου
τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γέ-
νεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον
βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ

quelques-uns d'entre eux élevés par toi d'une manière excellente, d'après les préceptes de Solon et d'après ses lois, je les ferai comparaître devant vous, comme devant des juges, pour que vous les déclariez citoyens de notre république, puisqu'ils ne sont autres que ces anciens Athéniens qui ont disparu, mais dont l'existence a été révélée par les livres sacrés, et pour qu'à l'avenir nous en parlions comme de nos concitoyens et comme d'Athéniens véritables.

SOCR. Je vois que vous allez me rendre parfaitement et avec magnificence mon festin de discours. Ainsi, Timée, c'est à toi de commencer maintenant, après avoir, comme il convient, invoqué les dieux suivant l'usage.

TIM. Tous les hommes, Socrate, pour peu qu'ils aient de sagesse, au moment de commencer une entreprise grande ou petite, invoquent toujours la divinité; à plus forte raison nous, qui allons discourir sur l'univers, dire comment il a pris naissance, ou bien s'il a existé toujours, nous devons, à moins d'être tout-à-fait hors de notre bon sens, invoquer les dieux et les déesses, et les prier de nous inspirer un langage pleinement satisfaisant pour eux avant tout, et ensuite pour nous-mêmes. Voilà donc ma prière faite aux dieux pour ce qui les concerne. Ce que je demande pour nous, c'est que vous compreniez le plus facilement possible, et que moi-même je vous exprime clairement ma pensée sur le sujet proposé.

D'abord, à mon avis, il faut bien distinguer ce qui existe toujours et n'a pas d'origine, et ce qui naît toujours et n'existe jamais. L'une de ces choses peut être saisie par l'intelligence accompagnée de la raison, parce qu'elle ne change pas; l'autre peut être conjecturée par l'opinion accompagnée de la sensation irraisonnable[1], parce qu'elle naît et périt, mais réellement n'existe jamais. D'ailleurs tout ce qui naît doit de toute nécessité naître d'une cause; car rien ne peut, sans cause, prendre naissance. Lors donc que l'ouvrier qui forme un objet, le regard toujours fixé sur ce qui est immuable, et prenant un modèle de ce genre, en reproduit l'idée et la nature, tout ce qu'il fait ainsi est néces-

1 V. note 14.

B δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι
πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς τὸ γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος,
οὐ καλόν. ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅ τι ποτὲ ὀνομα-
ζόμενος μάλις' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω, — σκεπτέον δ' οὖν
περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκο-
πεῖν, πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν,
ἀπ' ἀρχῆς τινὸς ἀρξάμενος. γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστι καὶ
C σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δὲ αἰσθητά, δόξῃ
περιληπτὰ μετὰ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ' αὖ
γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν
ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα
εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐ-
τοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπειρ-
γάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ
29 γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλός ἐςιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός,
δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὃ μηδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς
τὸ γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀΐδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιςος
τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριςος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ
λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται.
τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα
B τινὸς εἶναι. μέγιςον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν· ὧδε οὖν
περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριςέον, ὡς ἄρα
τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄν-

sairement beau ; mais ce que l'ouvrier fait, les yeux fixés sur ce qui a pris naissance, et d'après un modèle produit, cela n'est pas beau. Or, tout le ciel[1], ou le monde, — ou si on lui donne quelque autre nom qui lui convienne mieux, mettez que nous le lui donnions, — le ciel, dis-je, voilà le premier objet sur lequel nous nous poserons cette question par laquelle nous sommes convenus qu'il faut commencer à l'égard d'un objet quelconque, savoir, s'il a toujours été, n'ayant jamais commencé de naître, ou bien s'il a été produit, ayant une certaine origine. Il a été produit: car il est visible, tangible, corporel; or, tous les objets de ce genre sont sensibles, et nous savons que tous les objets sensibles, saisis par les sens et par l'opinion, naissent et sont produits. D'ailleurs nous disons que tout ce qui a été produit n'a pu l'être que par une cause. Quel est donc l'auteur et le père de cet univers? C'est une grande affaire que de le découvrir, et après l'avoir découvert, il est impossible de le faire connaître à tous. En second lieu, sur le même objet, on doit examiner encore d'après quel genre de modèle l'ouvrier l'a construit, si c'est d'après un modèle immuable et toujours le même, ou bien d'après un modèle produit. Or, si ce monde est beau, et si son auteur est un bon ouvrier, il est évident qu'il avait les yeux fixés sur un modèle éternel. Si, au contraire, l'ouvrage et l'ouvrier étaient ce que personne n'oserait dire, alors ce serait sur un modèle produit. D'après cela, il est clair pour tout homme que c'est sur un modèle éternel; car l'œuvre est la plus belle des choses produites, et l'ouvrier est la plus parfaite des causes. Donc, puisque le monde a été produit ainsi, il a été formé sur le modèle de ce que la raison et l'intelligence comprennent et qui reste toujours le même. D'où il faut nécessairement conclure que ce monde est l'image de quelque chose[2]. Or, en tout, il est de la plus haute importance de commencer par le commencement naturel : il faut donc bien distinguer ce qui a rapport à l'image, et ce qui a rapport à son modèle; car il faut bien penser que les discours doivent tenir, par

1 V. note 15.
2 V. note 16.

τας. τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μο-
νίμους καὶ ἀμεταπτώτους καὶ καθ᾿ ὅσον οἷόν τε ἀνελέγκτους προσή-
κει λόγους εἶναι καὶ ἀκινήτους, τούτου δὲ μηδὲν ἐλλείπειν· τοὺς δὲ τοῦ
πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος, εἰκότας ἀνὰ λόγον
C τε ἐκείνων ὄντας. ὅ τί περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλή-
θεια. ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν εἰπόντων περὶ θεῶν καὶ τῆς
τοῦ παντὸς γενέσεως μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς αὑ-
τοῖς ὁμολογουμένους καὶ ἀπηκριβωμένους λόγους ἀποδοῦναι, μὴ θαυ-
μάσῃς, ἀλλ᾿ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν
D χρή, μεμνημένον ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπί-
νην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέ-
πει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

ΣΩ. Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον. τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου, τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε.

E ΤΙ. Λέγωμεν δὴ δι᾿ ἥν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυ-
νιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε
ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ᾿ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβου-
λήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ᾿ ἄν
30 τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ᾿ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα
ἀποδέχοιτ᾿ ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ
μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν
οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τά-
ξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως

leur nature, des objets qu'ils expliquent. Ainsi, les discours relatifs aux objets stables, immuables, et qui se manifestent à la raison, doivent être eux-mêmes stables, immuables, et à l'abri des attaques et des réfutations, autant que des discours peuvent l'être, et il ne faut pas qu'ils y manquent. Quant aux discours relatifs aux objets qui, modelés sur ceux-là, n'en sont que des images, il suffit qu'ils soient vraisemblables et en rapport avec les premiers. En effet, ce que l'existence est à la génération, la vérité l'est à l'opinion [1]. Si donc, Socrate, après que tant d'autres ont tant parlé des dieux et de la production du monde, nous ne pouvons en donner une explication toujours complètement d'accord avec elle-même et parfaitement exacte, ne t'en étonne pas; mais si nous t'en présentons une qui ne le cède à aucune autre en vraisemblance, tu dois t'en contenter, te souvenant que moi qui vous parle et vous qui me jugez, nous sommes tous des hommes, et que, d'après notre nature, sur un tel sujet nous devons accepter une explication vraisemblable, et n'en pas demander davantage.

SOCR. Très-bien, Timée : oui, sans doute, il faut l'accepter, comme tu le dis. Pour ton prélude, nous l'avons écouté avec un contentement extrême; ainsi continue ton hymne sans interruption.

TIM. Disons donc d'après quel motif l'auteur de tout cet univers produit, l'a ainsi composé. Il était bon; or, celui qui est bon ne conçoit jamais aucune espèce d'envie. Etant donc exempt d'envie, il a voulu que tout, autant que possible, fût produit semblable à lui-même. Par conséquent, quiconque, instruit par des hommes sages, considérerait ce motif comme la cause principale du monde et de la génération des choses, aurait parfaitement raison de suivre en cela leurs doctrines. Car, puisque Dieu voulait que tout fût bon, et qu'il n'y eût rien de mauvais autant qu'il était possible, trouvant toutes les choses visibles, non en repos, mais dans un mouvement sans règle et désordonné, il les a fait passer de la confusion à l'ordre, jugeant que c'était tout-à-fait préférable [2]. Or, il n'était pas et il

1 V. note 17.
2 V. note 18.

ἄμεινον. θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾷν ἄλλο πλὴν τὸ κάλ-
B λιστον· λογισάμενος οὖν εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν
ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτ' ἔργον,
νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν
λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι συνιστὰς τὸ
πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔρ-
γον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν
C τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ
θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν
ζώων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους
εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν· ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν
γένοιτο καλόν· οὗ δ' ἔστι τἆλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια,
τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα
D πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς
ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλ-
λίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστ' αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς
ζῶον ἓν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς
31 ἔχον ἑαυτοῦ, ξυνέστησε. Πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρή-
καμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ
τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα
νοητὰ ζῶα, μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ' εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτε-
ρον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ
ἂν ἔτι ἐκείνοιν, ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέ-

n'est pas loisible à un être excellent de rien faire qui ne soit très-bon. En raisonnant donc, il trouvait que de tous les objets naturellement visibles on ne saurait jamais tirer aucune œuvre, privée d'intelligence, qui fût, à considérer tout l'ensemble, plus belle qu'une œuvre qui en serait douée, et que d'ailleurs aucune chose produite ne saurait être intelligente, à moins qu'elle n'eût une âme. Aussi, d'après ce raisonnement, il a mis l'intelligence dans l'âme et l'âme dans le corps, et c'est ainsi qu'il a construit l'univers, afin que l'ouvrage qu'il exécutait fût très-beau et excellent par nature. Il faut donc dire, d'après la vraisemblance, que ce monde est vraiment un animal doué d'une âme intelligente par la providence divine, qui l'a produit.

Ce point établi, la suite des idées nous conduit immédiatement à dire à la ressemblance de quel animal le monde a été formé par son auteur. Certes nous ne penserons pas que ce puisse être à la ressemblance de quelque animal particulier, né avec une existence séparée. Car rien de ce qui ressemblerait à une chose imparfaite ne pourrait être beau. Mais ce dont les autres animaux pris individuellement et les différents genres d'animaux sont des parties, disons que c'est là le modèle auquel le monde ressemble plus qu'aucun autre objet. En effet ce modèle contient et comprend en lui-même tous les animaux intelligibles, de même que dans ce monde-ci nous sommes renfermés nous-mêmes, ainsi que tous les animaux produits et visibles. Car Dieu, voulant le rendre semblable à l'être intelligible le plus beau et le plus parfait en tout point, a formé un animal visible renfermant tous les animaux qui par leur nature sont en rapport entre eux et avec cet animal même. Avons-nous donc eu raison de parler d'un ciel unique; ou bien, dire qu'il y en a plusieurs et même une infinité, serait-ce parler plus juste? Il y en a un seul, s'il est réellement fait d'après le modèle. Car ce qui renferme tous les animaux intelligibles ne saurait exister avec un second pareil à soi. En effet il faudrait qu'il y eût encore un autre animal qui les comprît tous deux, et dont ils seraient deux parties, et ce ne serait plus sur le modèle de ces deux animaux, mais de celui qui les contient, qu'on devrait dire, pour parler plus juste, que ce monde

B γατο ὀρθότερον. ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντε-
λεῖ ζώῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσ-
μους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται.

Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι.
χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἁπτὸν ἄνευ
τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ
τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιςάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει. δύο δὲ μόνω
καλῶς ξυνίςασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ
C τινὰ ἀμφοῖν ξυναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιςος ὃς ἂν αὑτὸν
καὶ τὰ ξυνδούμενα ὅτι μάλιςα ἓν ποιῇ. τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία
κάλλιςα ἀποτελεῖν. ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνά-
32 μεων ὡντινωνοῦν ᾖ τὸ μέσον, ὅ τι περ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο
αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις ὅ τι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ
μέσον, τοῦτο τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον
καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμ-
φότερα, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης ταὐτὰ εἶναι ξυμβήσεται, ταὐτὰ δὲ
γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔςαι. εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μέν, βάθος δὲ
μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξή-
B ρκει τά τε μεθ' αὑτῆς ξυνδεῖν καὶ ἑαυτήν. νῦν δὲ — ςερεοειδῆ γὰρ
αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ
μεσότητες ξυναρμόττουσιν· οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε
ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν
αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅ τί περ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα
πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅ τι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, τοῦτο ὕδωρ πρὸς γῆν, ξυνέ-
C δησε καὶ ξυνεςήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν. καὶ διὰ ταῦτα ἔκ
τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶ-
μα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων,

aurait été formé. C'est donc afin que, par son unité, il fût semblable à l'animal parfait, que son auteur n'en a fait ni deux, ni une infinité, mais que ce ciel a été produit seul, qu'il n'y en a point et qu'il n'y en aura jamais un second.

Or tout ce qui est né est nécessairement corporel, visible et tangible. D'ailleurs, en l'absence du feu, il ne saurait jamais y avoir rien de visible, ni rien de tangible sans quelque chose de solide, et il n'y a rien de solide sans terre. C'est donc de feu et de terre que Dieu, commençant à construire le corps de l'univers, dut le former[1]. Mais il est impossible de bien unir deux corps seuls sans un troisième; car il faut qu'entre eux se trouve un lien qui les rapproche tous deux; et le meilleur des liens est celui qui réunit le plus parfaitement en un seul corps, et lui-même, et les deux corps qu'il unit. Or il est de la nature de la proportion d'atteindre parfaitement ce but. Car, lorsque de trois nombres, de trois masses, ou de trois forces quelconques, ce que le premier est au moyen, celui-ci l'est au dernier, et que réciproquement ce que le dernier est au moyen, celui-ci l'est au premier; alors, si le moyen devient le premier et le dernier, et que le premier et le dernier deviennent deux moyens, il arrivera qu'ainsi tout restera le même, et que toutes ces parties, étant les mêmes les unes par rapport aux autres, seront un seul et même tout. Si donc le corps de l'univers devait être une surface sans épaisseur, un seul moyen terme aurait suffi pour lier les deux autres parties et se lier avec elles. Mais comme au contraire il convenait que ce fût un solide, et que les solides ne peuvent jamais être unis par un seul moyen terme, mais toujours par deux[2], Dieu a placé l'eau et l'air entre le feu et la terre, et c'est ainsi qu'il a construit par cette union ce ciel visible et tangible. C'est donc de cette manière et de telles espèces de corps au nombre de quatre qu'a été formé le corps du monde, plein de proportion et d'harmonie, et qui tient de sa composition cet amour par lequel il s'unit de manière à ne faire qu'un avec lui-même, et de telle

1 V. note 19.
2 V. note 20.

ὡς εἰς ταὐτὸν αὑτῷ ξυνελθὸν ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ ξυνδήσαντος γενέσθαι.

Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου ξύστασις· ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς ξυνέστησεν αὐτὸν ὁ ξυνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε
D διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν
33 ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἵνα ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς ἃ ξυνιστᾷ τὰ σώματα, θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει, περιϊστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἓν ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων
B καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο. Σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ ξυγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντ' ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζώῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα. διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. Λεῖον δὲ
C δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο, πολλῶν χάριν· ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδέν, ὁρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς. οὐδ' αὖ τινὸς ἐπιδεὲς ἦν ὀργάνου σχεῖν, ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφὴν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. ἀπήει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσήει αὐτῷ ποθέν· οὐδὲ γὰρ ἦν. αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ

sorte que son union ne peut être rompue par rien, si ce n'est par celui qui l'a établie.

Et la totalité de chacune de ces espèces est entrée dans la composition du monde; car c'est de tout le feu, de toute l'eau, de tout l'air et de toute la terre que l'a formé son auteur, ne laissant en dehors de son œuvre aucune partie, ni aucune influence possible d'aucune de ces parties, d'après les vues suivantes : d'abord afin que cet animal, pour être le plus complet et le plus parfait possible, fût composé de parties complètes, en outre pour qu'il fût unique, et qu'il ne restât rien d'où pût naître un autre semblable à lui, enfin pour qu'il ne fût sujet ni à la vieillesse, ni aux maladies; car Dieu savait que ces éléments générateurs des corps, l'humidité et la chaleur, et tous les principes très-actifs, lorsqu'ils entourent un corps extérieurement et s'attachent à lui d'une manière intempestive, le dissolvent, amènent pour lui les maladies et la vieillesse, et le font périr. C'est donc par ces motifs et d'après ces réflexions qu'il a façonné le monde de manière à en faire un tout complet de parties complètes, exempt de la vieillesse et des maladies. Quant à sa figure, il lui a donné celle qui lui était convenable et qui était conforme à sa nature. Or, pour l'animal qui doit comprendre en lui-même tous les animaux, la figure convenable semble bien être celle qui renferme en elle-même toutes les figures quelconques. Il l'a donc arrondi sphériquement, de sorte qu'il eût sur tous les points la même distance du centre aux extrémités, et lui a donné la forme orbiculaire, la plus parfaite et la plus semblable à elle-même de toutes les figures, pensant que ce qui se ressemble ainsi à soi-même est mille fois plus beau que ce qui ne se ressemble pas. Il en a poli exactement tout le contour extérieur, pour plusieurs motifs. En effet, le monde n'avait nullement besoin d'yeux, puisqu'il ne restait rien de visible hors de lui-même, ni d'oreilles, puisqu'il n'y avait rien à entendre. Il n'y avait pas non plus d'air autour de lui, qu'il eût besoin de respirer. De même, il n'avait besoin d'aucun organe, soit pour recevoir des aliments, soit pour en rejeter le résidu après les avoir digérés; car il ne pouvait rien prendre, ni rien recevoir du dehors, puisqu'il n'y avait rien. En effet,

τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ
D πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ ξυνθεὶς αὔ-
ταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων. χειρῶν δέ, αἷς
οὔτε λαβεῖν οὔτε αὖ τινα ἀμύνασθαι χρεία τις ἦν, μάτην οὐκ ᾤετο
δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὅλως τῆς περὶ τὴν βάσιν
34 ὑπηρεσίας· κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν,
τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν. διὸ δὴ κατὰ
ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κι-
νεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς
ἀπειργάσατο ἐκείνων. ἐπὶ δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἅτ' οὐδὲν ποδῶν
δέον ἀσκελὲς καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν.

Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν
B λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ
τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησε. ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐ-
τοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκά-
λυψε ταύτῃ, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον
ἔρημον κατέστησε, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον ξυγγίγνε-
σθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς
αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννή-
σατο.

C Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως
ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν· οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον
ὑπὸ νεωτέρου ξυνέρξας εἴασεν· ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ
προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει
καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος, ὡς δεσπότιν

il est de sa nature de trouver sa nourriture dans sa propre corruption, de n'agir et de ne recevoir d'action que de lui-même et en lui-même. Car son auteur a pensé qu'il serait plus parfait, se suffisant à lui-même, que s'il avait besoin d'autres objets. Quant aux mains, comme il ne pouvait en avoir besoin pour rien prendre, ni pour rien repousser, il pensa qu'il serait inutile de lui en donner, et que de même des pieds, ou des membres quelconques pour marcher, lui seraient inutiles; car il lui assigna le mouvement propre à sa forme, celui des sept mouvements [1] qui est le plus en rapport avec l'intelligence et la pensée. Ainsi donc, il le fit se mouvoir uniformément, circulairement, sans changer de place, en tournant sur lui-même. Quant aux six mouvements suivant lesquels le monde aurait pu errer d'un lieu à un autre, il les lui refusa en le formant, et comme dans cette rotation il n'avait pas besoin de pieds, il le fit sans pieds et sans jambes.

Tels sont donc tous les sages desseins d'après lesquels le Dieu éternel, ayant réfléchi sur le Dieu futur, le fit un corps poli, uniforme, ayant partout la même profondeur jusqu'au centre, entier, complet, composé de corps complets eux-mêmes. Il mit au milieu du monde une âme, qu'il étendit dans toutes les parties de ce nouveau Dieu, et dans laquelle il enveloppa même extérieurement ce grand corps, et il établit ainsi ce ciel rond et se mouvant en rond, seul, solitaire, mais pouvant par sa vertu être uni lui-même avec lui-même, n'ayant besoin d'aucune chose étrangère, se connaissant et s'aimant lui-même d'une manière suffisante. C'est en le formant ainsi, qu'il a produit un Dieu parfaitement heureux.

Mais pour l'âme, dont nous entreprenons de parler maintenant en dernier lieu, Dieu ne la forma pas ainsi après le corps. Car, en les assemblant, il n'eût pas permis que le plus vieux obéît au plus jeune. Nous, en effet, qui tenons beaucoup du hasard, il n'est pas étonnant que nous parlions quelquefois un peu au hasard; mais lui, il forma l'âme, première par sa naissance comme par sa vertu, et plus ancienne, elle qui devait

1 V. note 21.

καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου, ξυνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ.
τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ
τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο
οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς θατέρου,
καὶ κατὰ ταὐτὰ ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ
κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο
εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐ-
B τὸν ξυναρμόττων βίᾳ. μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιη-
σάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκε διένειμεν, ἑκάσ-
την δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην. ἤρχετο
D δὲ διαιρεῖν ὧδε· μίαν ἀφεῖλε τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ
ταύτην ἀφῄρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς
δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας δι-
πλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς τρίτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης
C ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δὲ ἑπτακαιεικοσαπλασίαν τῆς πρώτης. μετὰ δὲ
ταῦτα ξυνεπληροῦτο τά τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα,
36 μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε
ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητας, τὴν μὲν ταὐτῷ μέρει τῶν
ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δ' ἴσῳ μὲν κατ'
ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην. ἡμιολίων δὲ διαστάσεων
καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν
B ταῖς πρόσθεν διαστάσεσι, τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα
πάντα ξυνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἑκάστου μόριον, τῆς τοῦ μο-
ρίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης
τοὺς ὅρους ἓξ καὶ πεντήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταρά-

commander, que le corps, qui devait la reconnaître pour maîtresse. Voici de quoi et comment il la constitua. De l'essence indivisible et toujours la même, et de l'essence corporelle, divisible et qui naît toujours, il forma, par leur mélange, une troisième espèce, une essence intermédiaire, participant à la fois de la nature du même et de celle de l'autre, et qu'il plaça ainsi entre l'essence indivisible et l'essence corporelle et divisible. Et prenant ces trois espèces d'essences, il les mélangea toutes en une seule espèce, forçant violemment, malgré la difficulté du mélange, la nature de l'autre à s'unir avec celle du même; et mêlant ces deux natures avec l'essence et de trois choses en ayant fait une seule, il divisa encore ce tout en autant de parties qu'il convenait, de sorte que chacune de ces parties offrit un mélange du même, de l'autre et de l'essence[1]. Voici comment il commença cette division. D'abord il sépara du tout une partie; puis, une autre double de la première; une troisième valant une fois et demie la seconde et trois fois la première; une quatrième double de la seconde; une cinquième triple de la troisième; une sixième valant huit fois la première; une septième valant la première vingt-sept fois. Ensuite, il remplit les intervalles de la série des doubles et de celle des triples, en retranchant encore du tout des parties et en les plaçant dans ces intervalles, de telle sorte qu'il y eut dans chacun deux moyennes, dont l'une surpassait le premier extrême et était surpassée par le second d'une même fraction de chacun d'eux, et l'autre surpassait autant en nombre un des extrêmes que lui-même était surpassé par l'autre; et comme des intervalles tels, que chaque nombre valût le précédent multiplié par un plus un demi, ou un plus un tiers, ou un plus un huitième, résultèrent de cette interposition des moyennes dans les intervalles précédents, il remplit chaque intervalle d'un plus un tiers par des intervalles d'un plus un huitième, laissant de chacun des premiers une petite partie, de sorte que l'intervalle de cette partie offrît, entre les deux nombres consécutifs, un rapport dont les termes fussent deux cent quarante-trois et deux cent cinquante-six[2]: et

1 V. note 22.
2 V. note 23.

χοντα καὶ διακόσια. καὶ δὴ τὸ μιχθὲν ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, οὕ-
τως ἤδη πᾶν καταναλώκει. ταύτην οὖν τὴν ξύστασιν πᾶσαν διπλῆν
κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χῖ
C προσβαλὼν κατέκαμψεν εἰς κύκλον, ξυνάψας αὑταῖς τε καὶ ἀλλήλαις
ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταὐτὰ καὶ ἐν ταὐτῷ
περιαγομένῃ κινήσει πέριξ αὐτὰς ἔλαβε, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἐν-
τὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς
ταὐτοῦ φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου. τὴν μὲν δὴ ταὐτοῦ κατὰ
πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγε, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ'
ἀριστερά. κράτος δ' ἔδωκε τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ· μίαν γὰρ
D αὐτὴν ἄσχιστον εἴασε, τὴν δ' ἐντὸς σχίσας ἑξαχῇ ἑπτὰ κύκλους
ἀνίσους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν ἑκάστην,
οὐσῶν ἑκατέρων τριῶν, κατὰ τἀναντία μὲν ἀλλήλοις προσέταξεν ἰέναι
τοὺς κύκλους; τάχει δὲ τρεῖς μὲν ὁμοίως, τοὺς δὲ τέτταρας ἀλλήλοις
καὶ τοῖς τρισὶν ἀνομοίως, ἐν λόγῳ δὲ φερομένους.

Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ ξυνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς ξύστασις ἐγε-
E γένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ
μέσον μέσῃ ξυναγαγὼν προσήρμοττεν. ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχα-
τον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύ-
ψασα, αὐτή τε ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ
ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον. καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν

le mélange d'où il retranchait ces parties se trouva alors complètement employé. Ce mélange étant donc ainsi disposé, il le coupa en deux suivant toute la longueur, croisa les deux parties en appliquant l'une sur le milieu de l'autre en la forme d'un X[1]; puis il les courba en cercle, unissant les extrémités de chacune et les appliquant sur les extrémités de l'autre, au point opposé à leur intersection; il les enveloppa toutes deux dans un mouvement de rotation uniforme et sans déplacement, et fit que l'un des cercles fut intérieur et l'autre extérieur[2]. Il appela le mouvement extérieur, mouvement de la nature du même, et le mouvement intérieur, mouvement de la nature de l'autre. Il fit tourner le cercle de la nature du même, suivant le côté d'un parallélogramme, et de gauche à droite; et celui de la nature de l'autre, de droite à gauche, suivant la diagonale[3]. Mais il donna le pouvoir à la révolution de la nature du même et de l'invariable; car il la laissa une et non divisée, tandis qu'il divisa en six parties la révolution intérieure, et forma ainsi sept cercles inégaux, dont les uns suivent la progression des doubles, les autres celle des triples, de sorte que chaque progression ait trois intervalles[4]. Il ordonna que ces cercles iraient en sens contraire les uns aux autres, trois avec une promptitude égale, quatre avec des promptitudes différentes entre elles et différentes de celles des trois autres, mais tous avec mesure[5].

Lors donc que toute la composition de l'âme fut achevée suivant la volonté de son auteur, alors il forma au-dedans d'elle tout le monde des corps, et l'unit harmoniquement à elle, en faisant coïncider le centre du corps avec celui de l'âme. Et l'âme, répandue partout depuis le centre jusqu'aux extrémités du ciel, l'entourant extérieurement de toutes parts et tournant sur elle-même, établit le divin commencement d'une vie perpétuelle et sage, pour toute la suite des temps. Ainsi furent formés le

1 Lettre grecque.
2 V. note 24.
3 V. note 25.
4 V. note 26.
5 V. note 27.

οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ
37 ἁρμονίας, ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων, ὑπὸ τοῦ ἀρίϛου ἀρίϛη
γενομένη τῶν γεννηθέντων. ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύ-
σεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον
μερισθεῖσα καὶ ξυνδεθεῖσα, αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν, ὅταν
οὐσίαν σκεδαϛὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριϛον, λέγει
B κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς, ὅτῳ τ' ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν ἕτε-
ρον, πρὸς ὅ τί τε μάλιϛα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει κατὰ
τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαϛον ἕκαϛα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ
κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί. λόγος δὲ ὁ κατὰ ταὐτὸν ἀληθὴς γιγνόμενος,
περί τε θάτερον ὢν καὶ περὶ τὸ ταὐτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὑτοῦ
φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνη-
ται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν
διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίϛεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς· ὅταν δὲ αὖ
C περὶ τὸ λογιϛικὸν ᾖ καὶ ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος εὔτροχος ὢν αὐτὰ μη-
νύσῃ, νοῦς ἐπιϛήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται. τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν
ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν
μᾶλλον ἢ τἀληθὲς ἐρεῖ.

Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄ-
γαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον
D ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖν
αὐτὸ τυγχάνει ζῶον ἀΐδιον, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπε-
χείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν

corps visible du ciel, et l'âme, invisible, mais participant à la raison et à l'harmonie des êtres intelligibles et éternels, produite par l'être le plus parfait, et elle-même la plus parfaite des choses produites. Etant donc formée par le mélange de trois parties, savoir, de la nature du même, de celle de l'autre et de l'essence, étant d'ailleurs divisée et unie avec proportion, et tournant toujours sur elle-même, lorsque cette âme rencontre quelque objet dont l'essence est divisible, ou quelque autre dont l'essence ne l'est pas, elle proclame par son mouvement dans toute son étendue, à quoi telle chose est identique et de quoi elle diffère, et prononce même par rapport à quel objet, en quel lieu, comment et dans quel temps il arrive aux choses produites d'être de telle manière et de souffrir telle action, tant entre elles que dans leurs rapports avec ce qui reste toujours dans le même état. Or, comme cette parole, vraie par son rapport avec le même, est relative, non seulement au même, mais aussi à l'autre, portée sans voix et sans aucun son au sein de ce qui se meut soi-même, lorsqu'elle prononce sur ce qui est sensible, et que le cercle de la nature de l'autre, étant régulier dans sa marche, la divulgue dans toute l'étendue de l'âme à laquelle il appartient, ainsi se forment les opinions et les croyances solides et véritables; et lorsqu'elle prononce sur les choses intellectuelles, et que le cercle de la nature du même, roulant avec régularité, divulgue ce que cette parole prononce, l'intelligence et la science parfaite en résultent nécessairement [1]. Quant à l'être dans lequel se produisent ces deux manières de connaître, si quelqu'un dit que c'est un autre être que l'âme, il dira tout autre chose que la vérité.

Quand le mouvement et la vie de cette image produite des dieux éternels parut aux yeux du père qui l'avait engendrée [2], il admira son œuvre, et plein de joie, il conçut le dessein de la rendre plus semblable encore à son modèle. Ce modèle étant donc un animal éternel, il s'efforça de rendre tel le monde lui-même, autant qu'il était possible. Or, cette nature éternelle de

1 V. note 28.
2 V. note 29.

οὖσα αἰώνιος. καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ
ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ δια-
κοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦ-
σαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. ἡμέρας γὰρ
E καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτοὺς οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσ-
θαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ ξυνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται.
ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται, χρόνου γεγο-
νότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν οὐκ ὀρ-
38 θῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστι τε καὶ ἔσται· τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ
τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ
γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γάρ ἐστον, τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ
ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγ-
νεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαῦ-
θις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερο-
μένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ'
B ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη. καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε,
τό τε γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι
δὲ τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι, ὧν
οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν. περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν οὐκ εἴη καιρὸς
πρέπων ἐν τῷ παρόντι διακριβολογεῖσθαι.

Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ
λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παρά-
C δειγμα τῆς αἰωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ.
τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους

l'animal intelligible, il n'était pas possible de la donner complètement à ce qui a commencé. Mais Dieu invente une image mobile de l'éternité, et en même temps qu'il met l'ordre dans le ciel, il forme, sur le modèle de l'éternité immuable dans l'unité, l'image de l'éternité marchant suivant le nombre, et c'est là ce que nous avons nommé le temps. Car les jours, les nuits, les mois, les années, n'étaient pas avant que le ciel fût né, et ce fut en organisant le ciel que Dieu même procura leur naissance. Ce sont là des parties du temps, et ces expressions, *avoir été*, *devoir être*, désignent des espèces du temps, qui a commencé, quoique, sans y penser, nous les appliquions à l'existence éternelle, à laquelle elles ne conviennent pas. Ainsi nous disons qu'elle est, qu'elle a été et qu'elle sera; mais, à parler exactement, tout ce qu'il faut dire, c'est qu'ell *est*, tandis qu'*avoir été* et *devoir être* ne peuvent se dire que de la production qui marche dans le temps; car ces deux mots expriment des mouvements, et on ne peut dire de ce qui est toujours le même sans mouvement, qu'il est plus vieux ou plus jeune suivant le temps, ni qu'il a été autrefois, ni qu'il continue d'être maintenant, ni qu'il sera à l'avenir; en un mot, on ne peut dire de lui rien de ce qui résulte de la production dans les choses mobiles qui tombent sous les sens; car ce sont là des formes du temps, image de l'éternité, et roulant suivant le nombre[1]. Il en est encore de même de ces expressions, qu'une chose née est née, qu'une chose naissante est naissante, que le futur est futur, que le néant est néant: elles manquent toutes d'exactitude[2]. Mais ce n'est pas ici le moment de discuter scrupuleusement là-dessus.

Le temps est donc né avec le ciel, afin que, produits ensemble, ils périssent ensemble, s'ils doivent périr un jour, et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin qu'il lui ressemble autant qu'il est possible. Car de toute éternité le modèle est existant, et de tout temps, jusqu'à la fin, l'image est ayant été, étant et devant être. C'est donc d'après cette pensée et ces réflexions de Dieu touchant la production du

1 Cf. note 64, §. 2-4.
2 V. note 30.

τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ἐσόμενος. ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας
θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ
σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισ-
μὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε. σώματα δὲ αὐτῶν ἑκάστων
D ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς ἃς ἡ θατέρου περίοδος ᾔειν,
ἑπτὰ οὔσας ὄντα ἑπτά, σελήνην μὲν εἰς τὸν περὶ γῆν πρῶτον, ἥλιον
δ' εἰς τὸν δεύτερον ὑπὲρ γῆς, ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγό-
μενον εἰς τοὺς τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίου κύκλῳ ἰόντας, τὴν δ' ἐναν-
τίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν· ὅθεν καταλαμβάνουσί τε καὶ καταλαμ-
βάνονται κατὰ ταὐτὰ ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ
ἑωσφόρος. τὰ δ' ἄλλα οἷ δὴ καὶ δι' ἃς αἰτίας ἱδρύσατο, εἴ τις ἐπεξίοι
πάσας, ὁ λόγος πάρεργος ὢν πλέον ἂν ἔργον ὧν ἕνεκα λέγεται πα-
E ράσχοι. ταῦτα μὲν οὖν ἴσως τάχ' ἂν κατὰ σχολὴν ὕστερον τῆς ἀξίας
τύχοι διηγήσεως. Ἐπειδὴ δὲ οὖν εἰς τὴν ἑαυτῷ πρέπουσαν ἕκαστον
ἀφίκετο φορὰν τῶν ὅσα ἔδει ξυναπεργάζεσθαι χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμ-
ψύχοις σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεννήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθε, κατὰ
39 δὴ τὴν θατέρου φορὰν πλαγίαν οὖσαν διὰ τῆς ταὐτοῦ φορᾶς ἰοῦσάν
τε καὶ κρατουμένην, τὸ μὲν μείζονα αὐτῶν, τὸ δὲ ἐλάττω κύκλον ἰόν,
θᾶττον μὲν τὰ τὸν ἐλάττω, τὰ δὲ τὸν μείζονα βραδύτερον περιῄειν.
τῇ δὴ ταὐτοῦ φορᾷ τὰ τάχιστα περιιόντα ὑπὸ τῶν βραδύτερον ἰόντων
ἐφαίνετο καταλαμβάνεσθαι. πάντας γὰρ τοὺς κύκλους αὐτῶν στρέφουσα
B ἕλικα, διὰ τὸ διχῇ κατὰ τὰ ἐναντία ἅμα προϊέναι, τὸ βραδύτατα
ἀπιὸν ἀφ' αὐτῆς οὔσης ταχίστης ἐγγύτατα ἀπέφαινεν. ἵνα δὲ εἴη μέτρον

temps, auquel il voulait donner naissance, que le soleil, la lune et les cinq autres astres nommés errants sont nés pour fixer et maintenir les nombres qui le mesurent. Après avoir fait leurs corps, Dieu les plaça dans les cercles décrits par les révolutions de la nature de l'autre, et qui sont, comme eux, au nombre de sept : la lune dans le premier à partir de la terre; le soleil dans le second; Lucifer[1] et l'étoile sacrée de Mercure dans des cercles dont la révolution égale en promptitude celle du soleil, mais dont le mouvement est dans le sens contraire au sien, de sorte que, de ces trois astres, le soleil, Mercure et Lucifer, chacun atteint les autres et est atteint par eux également[2]. Quant aux autres astres, si je voulais dire où il les plaça et parcourir tous les motifs qui l'y engagèrent, ce sujet accessoire me donnerait plus d'occupation que le sujet principal dont il dépend. Ainsi, il pourra une autre fois, quand nous en aurons le temps, obtenir une discussion digne de son importance. Lors donc que chacun de ces astres, nécessaires tous ensemble pour former le temps, fut arrivé dans la route qui lui convenait, et que ces corps, liés par des liens vitaux, devinrent des animaux qui apprirent ce qui leur était ordonné, alors, suivant le mouvement de la nature de l'autre, oblique par rapport au mouvement de la nature du même, qu'il traverse et dans lequel il se trouve emporté, les uns suivirent un cercle plus grand que les autres. Ceux dont le cercle était plus petit allèrent plus vite, et ceux dont le cercle était plus grand firent leur révolution avec plus de lenteur. Ainsi, dans le mouvement de la nature du même, ceux qui faisaient le plus rapidement leur révolution semblaient être atteints par ceux qui allaient plus lentement, tandis que c'étaient eux qui les atteignaient. Car, comme ce mouvement emportait tous leurs cercles, de manière à leur faire parcourir une spirale, et que les uns allaient dans un sens, les autres en sens contraire, ceux qui s'éloignaient le plus lentement de ce mouvement, qui les surpassait tous en rapidité, semblaient le suivre de plus près que les autres[3]. Mais, pour

1 V. note 31.
2 V. note 32.
3 V. note 33.

ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῶα, ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς. νὺξ μὲν οὖν
C ἡμέρα τε γέγονεν οὕτω καὶ διὰ ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος. μεὶς δὲ ἐπειδὰν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον. τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα ξυμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥςτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας,
D πεποικιλμένας δὲ θαυμαςῶς. ἔςι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα ξυμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ. κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄςρων ὅσα δι'
E οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχε τροπάς, ἵνα τόδ' ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζώῳ πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.

Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο, εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο, τῷ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῶα ἐντὸς αὑτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι, ταύτῃ ἔτι εἶχεν ἀνομοίως. τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον

qu'il y eût une mesure claire de leurs rapports de lenteur et de vitesse, et pour diriger ces huit révolutions, Dieu alluma dans le deuxième cercle au dessus de la terre cette lumière que nous nommons maintenant le soleil, afin qu'elle brillât du plus vif éclat dans toute l'immensité des cieux, et qu'elle fît participer à la connaissance du nombre, reçue de la révolution de ce qui reste toujours le même et semblable à soi-même, tous les êtres vivants auxquels convient cette connaissance. C'est donc ainsi et par ces raisons que naquirent le jour et la nuit, qui sont la révolution du mouvement circulaire unique et le plus sage. Quant au mois, il dut être accompli, lorsque la lune, ayant fait sa révolution, aurait rencontré le soleil; et l'année, quand le soleil aurait parcouru son propre cercle. Pour les révolutions des autres planètes, comme les hommes, à l'exception d'un petit nombre, ne les ont pas observées, ils ne leur donnent pas de noms particuliers et n'en étudient point les rapports mesurés par les nombres, de sorte qu'ils ignorent, pour ainsi dire, qu'un temps soit marqué par ces courses errantes, dont la multitude embarrasse, et dont la variété est prodigieuse. Cependant il n'en est pas moins possible de concevoir que le nombre parfait du temps est rempli, et que la grande année parfaite est révolue, lorsque toutes les huit révolutions, de vitesses différentes, venant à s'achever ensemble, se retrouvent comme au premier point de départ, après un temps mesuré sur la révolution de ce qui reste toujours le même et a une marche uniforme [1]. C'est donc ainsi et pour ces motifs que naquirent ceux des astres qui, en voyageant dans les cieux, durent revenir sur leurs pas à certaines époques [2], afin que cet univers se rapprochât le plus qu'il était possible de l'animal parfait et intelligible, dans cette imitation de sa nature éternelle.

Tout, jusqu'à la naissance du temps, fut ainsi exécuté fidèlement d'après le modèle. Mais tous les animaux n'étaient pas nés; le monde ne les comprenait pas tous en lui-même, et c'était là une dernière ressemblance qui lui manquait encore. Dieu acheva cette

1 V. note 34.
2 V. note 35.

ἀπειργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύ-
σιν. ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστι ζῶον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ
ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. εἰσὶ δὲ τέττα-
ρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον,
40 τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. τοῦ μὲν οὖν
θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπειργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότα-
τον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὔκυκλον ἐποίει,
τίθησί τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ ξυνεπόμενον, νείμας
περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλ-
B μένον εἶναι καθ' ὅλον. κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν
ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ,
τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατου-
μένῳ. τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἑστός, ἵν' ὅτι μάλιστα αὐτῶν
ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ
τῶν ἄστρων ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρε-
φόμενα ἀεὶ μένει· τὰ δὲ τρεπόμενα καὶ πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα,
καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη, κατ' ἐκεῖνα γέγονε· γῆν δέ, τροφὸν
μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον,
C φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην
καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γέγονε. χορείας δὲ τούτων
αὐτῶν καὶ παραβολὰς ἀλλήλων, καὶ περὶ τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυ-
τοὺς ἐπανακυκλήσεις καὶ προσχωρήσεις, ἔν τε ταῖς συνάψεσιν ὁποῖοι
τῶν θεῶν κατ' ἀλλήλους γιγνόμενοι καὶ ὅσοι καταντικρύ, μεθ' οὕστινας

partie de son œuvre, en la formant exactement d'après le modèle. De même donc que les idées comprises dans l'animal qui *est*, sont vues par l'intelligence, de même il pensa que cet animal produit devait comprendre des essences semblables et en pareil nombre. Or, il y en a quatre espèces : la race céleste des Dieux ; une seconde espèce, ailée et volant dans les airs ; une troisième, vivant dans les eaux ; enfin une quatrième, marchant sur la terre. Il commença par l'espèce divine, et ce fut principalement de feu qu'il la forma, afin qu'elle fût très-brillante et très-belle : pour la rendre semblable à l'univers, il la fit parfaitement ronde, et lui donna une intelligence du bien, qui la fit marcher d'accord avec l'univers entier ; et il la distribua dans toute l'entendue des cieux, afin que ce monde vraiment digne de ce nom en fût décoré tout entier. Il donna à chacun de ces dieux deux mouvements, le mouvement de rotation uniforme et sans déplacement, résultant de leur persévérance continuelle dans une même pensée intérieure sur ce qui ne change pas, et le mouvement en avant, résultant de la révolution de la nature du même et de l'invariable, dans laquelle ils sont emportés[1] ; mais il les fit incapables de subir jamais les cinq autres mouvements, afin que chacun d'eux fût aussi parfait qu'il était possible. Telle est donc la cause de la naissance de tous ceux des astres qui n'errent jamais, animaux divins qui restent toujours immuablement à leurs places, où ils tournent uniformément sur eux-mêmes dans un même lieu. Mais pour ceux qui vont et reviennent, et suivent cette course errante dont nous avons parlé, leur naissance a été expliquée précédemment. Quant à la terre, qui est notre nourrice et qui s'enroule autour de l'axe par lequel l'univers est traversé, Dieu en a fait la gardienne et la productrice de la nuit et du jour, et elle est la première et la plus ancienne de toutes les divinités qui sont nées dans tout l'intérieur du ciel[2]. Mais les chœurs de danse de ces astres mêmes, leurs rapprochements, la marche et le retour de leurs cercles sur eux-mêmes, et dans les conjonctions, les caractères

1 V. note 36.
2 V. note 37.

τε ἐπίπροσθεν ἀλλήλοις ἡμῖν τε κατὰ χρόνους οὕστινας ἕκαστοι
D κατακαλύπτονται καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν
μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπουσι, τὸ
λέγειν ἄνευ διόψεως τούτων αὖ τῶν μιμημάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος,
ἀλλὰ ταῦτά τε ἱκανῶς ἡμῖν ταύτῃ καὶ τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεν-
νητῶν εἰρημένα φύσεως ἐχέτω τέλος.

Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν, μεῖ-
ζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν
θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὐτῶν προγόνους εἰ-
E δόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ
ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φάσκουσιν ἀπαγγέλ-
λειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἡ
γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ
παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην, τούτων δὲ Φόρκυς Κρόνος τε
καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ
41 πάντες ὅσους ἴσμεν πάντας ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι τε τού-
των ἄλλους ἐκγόνους.

Ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσι φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνον-
ται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσι θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε
τὸ πᾶν γεννήσας τάδε· Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔρ-
γων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ
B δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέ-
λειν κακοῦ. δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ'

auxquels on reconnaît ceux de ces Dieux qui se trouvent près les uns des autres et ceux qui se trouvent à l'opposite, la manière dont, en se poursuivant, les uns peuvent passer derrière les autres et être ainsi, à certaines époques, cachés à nos yeux, puis reparaître, et comment de là résultent des motifs de crainte et des présages de l'avenir pour d'habiles calculateurs, voilà ce qu'on ne peut exposer, si les auditeurs n'ont sous les yeux quelque représentation du système céleste; autrement, ce serait perdre sa peine. Mais en voilà assez sur ce sujet, et nous n'ajouterons plus rien sur la nature des Dieux visibles et qui ont pris naissance.

Quant à l'origine des autres divinités, il est au dessus de nous de la dire et de la connaître; mais il faut en croire ceux qui en ont parlé autrefois, qui étaient, disaient-ils, des descendants des Dieux, et qui sans doute connaissaient bien leurs ancêtres : on ne peut donc refuser d'ajouter foi aux enfants des Dieux, quoique leur récit ne s'appuie pas sur des preuves vraisemblables et convaincantes; mais, puisqu'ils disent que c'est l'histoire de leur famille, nous devons les en croire suivant l'usage. Voici la généalogie de ces Dieux, d'après leur témoignage, auquel nous nous conformons. La Terre et le Ciel engendrèrent l'Océan et Téthys; de ceux-ci naquirent Phorcys, Saturne, Rhée et leurs frères; de Saturne et de Rhée, Jupiter et Junon, et tous les frères qu'on leur donne, et que nous connaissons tous, ainsi que les descendants qu'ils eurent encore.

Lors donc que tous les Dieux, ceux qui exécutent à nos yeux leurs révolutions, comme ceux qui ne se manifestent que quand il leur plaît, eurent reçu la naissance, celui qui a produit tout cet univers leur parla en ces mots : « Dieux, fils de Dieux [1], œuvres dont je suis l'auteur et le père, produits par moi, vous êtes indestructibles, parce que je le veux. En effet, tout ce qui est composé peut être dissous; mais pour vouloir détruire ce qui est parfaitement ordonné et ce qui est bien, il faut être méchant. Ainsi, puisque vous êtes nés, vous n'êtes point immortels ni indissolubles absolument, et pour-

1 V. note 38.

ἄλυτοι τὸ πάμπαν· οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου
μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λα-
χόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς
ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί' ἀγέννητα. τούτων
οὖν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν αὑτῷ
C γένη ζώων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ
ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. ἵν' οὖν θνητά
τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ
τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν
ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον
εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ
D καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω·
τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε
ζῷα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέ-
χεσθε.

Ταῦτ' εἶπε καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ
παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγε, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο
μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δ' οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ
ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. ξυστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς
E ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις ἔνειμέ θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας
ὡς εἰς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξε, νόμους τε τοὺς εἱμαρμέ-
νους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν,
ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προ-
42 σήκοντα ἑκάστοις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον,

tant vous ne serez jamais dissous, et vous ne subirez point la mort, parce que ma volonté est pour vous un lien plus fort et plus puissant que ceux qui, à l'instant de votre formation, ont uni vos parties ensemble. Maintenant écoutez mes instructions. Trois espèces mortelles restent encore à naître. Si elles ne naissent pas, le ciel ne sera pas parfait; car il ne contiendra pas toutes les espèces d'animaux, et il faut qu'il les contienne, pour avoir la perfection qui lui convient. Mais, si moi-même je donnais à ces animaux la naissance et la vie, ils seraient égaux aux Dieux. Afin donc que, d'une part, ils soient mortels, et que, de l'autre, cet univers soit vraiment l'univers, appliquez-vous suivant votre nature à la formation des animaux, imitant l'action par laquelle ma puissance vous a fait naître. Et comme il doit y avoir en eux une partie qui porte le même nom que les immortels, qui soit appelée divine, et qui ait le commandement dans ceux d'entre eux qui voudront suivre toujours la justice et vous [1], je vous en donnerai la semence et l'ébauche, et vous, ensuite, à la partie immortelle alliez une partie mortelle, formez-en des animaux, produisez-les, donnez-leur la nourriture et l'accroissement, et, quand ils périront, qu'ils retournent à vous. »

Il dit, et dans le même vase où il avait, par un premier mélange, composé l'âme de l'univers, il versa les restes des mêmes éléments, et en fit un mélange à peu près de la même manière [2], si ce n'est qu'il n'y entra plus d'essence invariable pure comme la première fois, mais deux et trois fois moins parfaite [3]. Ayant réuni le tout, il le divisa en un nombre d'âmes égal à celui des astres, et en donnant une à chaque astre, afin qu'elle fût portée par lui comme dans un char, il fit ainsi connaître à ces âmes la nature de l'univers, et leur dit ses décrets immuables sur leurs destinées : que la naissance première serait uniformément la même pour tous les animaux, afin qu'aucun n'eût à se plaindre de lui; que, semées chacune dans celui des astres, instruments du temps, qui lui était attribué,

1 V. note 39.
2 V. note 40.
3 V. note 41.

διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη
γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ. ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν
ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν,
πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημά-
των ξύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμιγμένον ἔρω-
B τα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἑπόμενα αὐτοῖς καὶ
ὁπόσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα· ὧν εἰ μὲν κρατήσειαν, ἐν δίκῃ βιώ-
σοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ. καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα βιοὺς
χρόνον, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον
εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι· σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν
C τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενος δὲ ἐν τούτοις ἔτι κακίας,
τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως,
εἴς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θηρίου φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρό-
τερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ
ξυνεπισπόμενος, τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς
D καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα λόγῳ κρα-
τήσας, εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως. Διαθεσμο-
θετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων
ἀναίτιος, ἔσπειρε τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς
τὰ ἄλλα ὅσα ὄργανα χρόνου. τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον, τοῖς νέοις πα-
ρέδωκε θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τε ἐπίλοιπον ὅσον ἔτ' ἦν
E ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι, τοῦτο καὶ πάνθ' ὅσα ἀκόλουθα
ἐκείνοις ἀπεργασαμένους ἄρχειν, καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ

elles devraient produire celui des animaux, qui est le plus capable d'honorer la divinité ; et que, le genre humain étant divisé en deux sexes, l'un serait plus parfait, savoir celui qui plus tard serait appelé viril ; que, lorsqu'elles auraient ainsi été unies invinciblement à des corps, qui recevraient des parties nouvelles et en perdraient d'autres, il en résulterait nécessairement, dans ces animaux, premièrement une sensation commune à tous, naturelle, excitée par les impressions violentes, et secondement l'amour mêlé de plaisir et de peine, et de plus la crainte et la colère et les autres affections qui viennent à la suite de celles-là, ou qui leur sont contraires : qu'en triompher, ce serait vivre avec justice ; y succomber, ce serait vivre d'une manière injuste : que celui qui passerait dans la vertu le temps qui lui serait donné pour vivre, retournerait habiter avec l'astre à la société duquel il était destiné, et partagerait son bonheur ; que celui qui succomberait deviendrait femme dans une seconde naissance[1] ; et que, si alors il persistait encore dans sa méchanceté, suivant le genre de vice auquel il se serait livré, il serait changé toujours en un animal d'une nature analogue aux mœurs qu'il se serait formées, et qu'il ne verrait le terme de ses transformations et de son supplice que lorsqu'il se laisserait conduire par la révolution du même et de l'invariable en lui, et que, triomphant ainsi par la raison de cette multitude de parties déraisonnables et désordonnées de feu, d'eau, d'air et de terre, venues plus tard s'ajouter à lui, il reviendrait à l'excellence et à la dignité de son premier état. Leur ayant donc promulgué toutes ces lois[2], pour n'avoir point à répondre de la méchanceté future de chacun de ces animaux, il semait les uns dans la terre, les autres dans la lune, d'autres dans tous les autres instruments du temps[3]. Après cette distribution, il chargea les jeunes Dieux de façonner des corps mortels, d'achever ce qui pouvait encore manquer à l'âme humaine et tout ce dont elle

1 V. note 42.
2 V. note 43.
3 V. note 44.

ἄριστα τὸ θνητὸν διακυβερνᾷν ζῶον, ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον.

Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει· μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζώου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ
43 τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταὐτὸν τὰ λαμβανόμενα ξυνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ ξυνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις, πυκνοῖς γόμφοις ξυντήκοντες, ἓν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίῤῥυτον σῶμα καὶ ἀπόῤῥυτον. αἱ δὲ εἰς
B ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ' ἐκράτουν οὔτ' ἐκρατοῦντο, βίᾳ δ' ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῶον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον· εἴς τε γὰρ τὸ πρόσθεν καὶ ὄπισθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντῃ κατὰ τοὺς ἓξ τόπους πλανώμενα προῄειν. πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀποῤῥέοντος κύματος, ὃ τὴν τροφὴν
C παρεῖχεν, ἔτι μείζω θόρυβον ἀπειργάζετο τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα ἑκάστοις, ὅτε πυρὶ προσκρούσειε τὸ σῶμά τινος ἔξωθεν ἀλλοτρίῳ περιτυχὸν ἢ καὶ στερεῷ γῆς ὑγροῖς τε ὀλισθήμασιν ὑδάτων, εἴτε ζάλῃ πνευμάτων ὑπ' ἀέρος φερομένων καταληφθείη, καὶ ὑπὸ πάντων τούτων διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτοιεν· αἳ δὴ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα ἐκλήθησάν τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις ξυνάπασαι κέκληνται. καὶ δὴ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι πλείστην καὶ μεγίστην παρεχόμεναι κίνησιν, μετὰ τοῦ ῥέοντος ἐνδελεχῶς

pouvait avoir besoin, et puis de commander à cet animal mortel et de le diriger le mieux qu'ils pourraient, à moins qu'il ne devînt lui-même la cause de ses propres malheurs.

Et celui qui venait d'établir tout cet ordre restait dans son état accoutumé[1]; mais ses enfants, ayant médité le plan de leur père, s'y conformèrent. Ils prirent donc le principe immortel de l'animal mortel, et imitant celui qui les avait faits eux-mêmes, ils empruntèrent au monde des parties de feu, de terre, d'eau et d'air, qui devaient lui être rendues un jour; ils les unirent ensemble, non par des liens indissolubles, comme ceux par lesquels Dieu avait joint les parties de leur propre corps, mais par des chevilles multipliées et imperceptibles à cause de leur petitesse, et après avoir formé ainsi des corps entiers et bien distincts, ils établirent la révolution de l'âme immortelle dans chacun de ces corps, où de nouvelles parties affluent et d'autres s'écoulent sans cesse. Elle, entravée au milieu de ce courant confus, ne triomphait pas et ne succombait pas, mais était entraînée et entraînait elle-même, de sorte que tout l'animal était agité, mais au hasard, sans raison et sans règle, suivant les six mouvements. Il allait en en avant, en arrière, à droite, à gauche, en haut, en bas, en un mot, dans sa course vagabonde, il suivait tour à tour les six directions. Car, quelque impétueux que fût le flot qui, inondant le corps et en sortant sans cesse, servait à le nourrir, un trouble encore plus grand naissait des objets extérieurs qui l'affectaient, lorsqu'il rencontrait hors de lui un feu étranger, ou quelque partie dure de la terre, ou des lieux humides et rendus glissants par les eaux, ou bien qu'il était surpris par des tourbillons d'air poussés des vents, et que les agitations produites par toutes ces causes, transmises à travers le corps, allaient fondre sur l'âme. Aussi leur a-t-on donné à toutes le nom commun de sensations qu'elles portent encore[2]. Alors, excitant à l'instant même de forts et de nombreux mouvements, ces sensations, avec ce courant qui coule sans cesse,

1 V. note 45.
2 V. note 46.

D ὀχετοῦ κινοῦσαι καὶ σφοδρῶς σείουσαι τὰς τῆς ψυχῆς περιόδους, τὴν
μὲν ταὐτοῦ παντάπασιν ἐπέδησαν ἐναντία αὐτῇ ῥέουσαι, καὶ ἐπέσχον
ἄρχουσαν καὶ ἰοῦσαν, τὴν δ' αὖ θατέρου διέσεισαν, ὥςε τὰς τοῦ δι-
πλασίου καὶ τριπλασίου τρεῖς ἑκατέρας ἀποστάσεις καὶ τὰς τῶν
ἡμιολίων καὶ ἐπιτρίτων καὶ καὶ ἐπογδόων μεσότητας καὶ ξυνδέσεις,
ἐπειδὴ παντελῶς λυταὶ οὐκ ἦσαν πλὴν ὑπὸ τοῦ ξυνδήσαντος, πάσας
E μὲν ςρέψαι ςροφάς, πάσας δὲ κλάσεις καὶ διαφορὰς τῶν κύκλων ἐμ-
ποιεῖν, ὁσαχῇ περ ἦν δυνατόν, ὥςε μετ' ἀλλήλων μόγις ξυνεχομένας
φέρεσθαι μέν, ἀλόγως δὲ φέρεσθαι, τοτὲ μὲν ἀντίας, τοτὲ δὲ πλαγίας,
τοτὲ δ' ὑπτίας, οἷον ὅταν τις ὕπτιος ἐρείσας τὴν κεφαλὴν μὲν ἐπὶ γῆς,
τοὺς δὲ πόδας ἄνω προσβαλὼν ἔχῃ πρός τινι, τότε ἐν τούτῳ τῷ πάθει
τοῦ τε πάσχοντος καὶ τῶν ὁρώντων τά τε δεξιὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀ-
ριστερὰ δεξιὰ ἑκατέροις τὰ ἑκατέρων φαντάζεται. ταὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ
44 τοιαῦτα ἕτερα αἱ περιφοραὶ πάσχουσαι σφοδρῶς, ὅταν γέ τῳ τῶν
ἔξωθεν τοῦ ταὐτοῦ γένους ἢ τοῦ θατέρου περιτύχωσι, τότε ταὐτόν
τῳ καὶ θάτερόν του τἀναντία τῶν ἀληθῶν προσαγορεύουσαι ψευδεῖς
καὶ ἀνόητοι γεγόνασιν, οὐδεμία τε ἐν αὐταῖς τότε περίοδος ἄρχουσα
οὐδ' ἡγεμών ἐστιν· ἂν δ' αὖ ἔξωθεν αἰσθήσεις τινὲς φερόμεναι καὶ
προσπεσοῦσαι ξυνεπισπάσωνται καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος, τόθ'
αὗται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι. καὶ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθή-
B ματα νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶ-
μα ἐνδεθῇ θνητόν· ὅταν δὲ τὸ τῆς αὔξης καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπίῃ ῥεῦ-
μα, πάλιν δὲ αἱ περίοδοι λαμβανόμεναι γαλήνης τὴν αὑτῶν ὁδὸν ἴωσι

agitaient et ébranlaient violemment les révolutions de l'âme : elles entravèrent ainsi complètement par leur cours opposé la révolution de la nature du même, dont elles contrarièrent la prédominance et la marche, et elles troublèrent aussi celle de la nature de l'autre : tellement que les trois intervalles de la progression des doubles et les trois de celle des triples et les intervalles d'un plus un demi, d'un plus un tiers et d'un plus un huitième, qui leur servent de liens et de moyens termes, ne pouvant être entièrement détruits si ce n'est par celui qui les a formés, furent du moins détournés en tous sens, et que leur mouvement, au lieu d'être circulaire, offrit autant de brisures et de variétés qu'il était possible. Ainsi, demeurant à peine unies entre elles, ces parties se mouvaient, mais sans règle, tantôt opposées, tantôt obliques, tantôt renversées comme un homme qui, la tête appuyée contre terre, et les pieds élevés vers le ciel, se tient ainsi en face de quelqu'un : alors, dans cette position réciproque du patient et du spectateur, il semble à chacun d'eux que la droite de l'autre est la gauche, et que la gauche est la droite. Ces illusions et d'autres semblables sont fortement éprouvées par les révolutions de l'âme, lorsqu'elles rencontrent au dehors quelques parties de la nature du même et de la nature de l'autre : alors, appelant objets de même nature ceux qui sont de nature contraire et réciproquement, elles deviennent menteuses et insensées, et il n'y a plus parmi elles aucune révolution qui ait la prédominance et la direction[1]. De même, si des sensations venant du dehors et fondant sur l'âme l'attirent à elles tout entière, alors les deux révolutions de l'âme, qui sont vaincues, semblent au contraire triompher[2]. D'après toutes ces contrariétés qu'elle éprouve, maintenant comme autrefois, l'âme est d'abord sans intelligence, quand elle vient d'être enchaînée dans un corps mortel. Mais lorsque le courant des substances nutritives nécessaires pour la croissance du corps y entre avec moins de force, et que les révolutions de l'âme, retrouvant le calme, suivent leur

1 V. note 47.
2 V. note 48.

καὶ κάθιστῶνται μᾶλλον ἀπιόντος τοῦ χρόνου, τότε ἤδη πρὸς τὸ κατὰ
φύσιν ἰόντων σχῆμα ἑκάστων τῶν κύκλων αἱ περιφοραὶ κατευθυνόμε-
ναι, τό τε θάτερον καὶ τὸ ταὐτὸν προσαγορεύουσαι κατ' ὀρθόν, ἔμ-
C φρονα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν. ἂν μὲν οὖν δὴ καὶ
ξυνεπιλαμβάνηταί τις ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως, ὁλόκληρος ὑγιής τε
παντελῶς, τὴν μεγίστην ἀποφυγὼν νόσον, γίγνεται· καταμελήσας δέ,
χωλὴν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζωήν, ἀτελὴς καὶ ἀνόητος εἰς Ἅιδου
πάλιν ἔρχεται. ταῦτα μὲν οὖν ὕστερά ποτε γίγνεται· περὶ δὲ τῶν
νῦν προτεθέντων δεῖ διελθεῖν ἀκριβέςερον. τὰ δὴ πρὸ τούτων, περὶ
σωμάτων κατὰ μέρη τῆς γενέσεως καὶ περὶ ψυχῆς, δι' ἅς τε αἰτίας
D καὶ προνοίας γέγονε θεῶν, τοῦ μάλιστα εἰκότος ἀντεχομένοις, οὕτω
καὶ κατὰ ταῦτα πορευομένοις διεξιτέον.

Τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας, τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα
ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο
ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θειότατόν τ' ἐςὶ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάν-
των δεσποτοῦν. ᾧ καὶ πᾶν τὸ σῶμα παρέδοσαν ὑπηρεσίαν αὐτῷ ξυν-
αθροίσαντες θεοί, κατανοήσαντες ὅτι πασῶν ὅσαι κινήσεις ἔσοιντο
E μετέχοι· ἵν' οὖν μὴ κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὕψη τε καὶ βάθη παντο-
δαπὰ ἐχούσης ἀποροῖ τὰ μὲν ὑπερβαίνειν, ἔνθεν δὲ ἐκβαίνειν, ὄχημ'
αὐτῷ τοῦτο καὶ εὐπορίαν ἔδοσαν. ὅθεν δὴ μῆκος τὸ σῶμα ἔσχεν,
ἐκτατά τε κῶλα καὶ καμπτὰ ἔφυσε τέτταρα θεοῦ μηχανησαμένου πο-
ρεῖα, οἷς ἀντιλαμβανόμενον καὶ ἀπερειδόμενον διὰ πάντων τόπων πο-
ρεύεσθαι δυνατὸν γέγονε τὴν τοῦ θειοτάτου καὶ ἱερωτάτου φέρον οἴκη-
45 σιν ἐπάνωθεν ἡμῶν. σκέλη μὲν οὖν χεῖρές τε ταύτῃ καὶ διὰ ταῦτα
προσέφυ πᾶσι. τοῦ δ' ὄπισθεν τὸ πρόσθεν τιμιώτερον καὶ ἀρχικώτερον

direction propre et s'y affermissent de plus en plus avec le temps, alors les cercles tournent chacun de la manière qui convient à sa nature; leurs circonvolutions prennent une forme régulière, et distinguant avec justesse la nature du même et la nature de l'autre, elles achèvent de rendre sensé celui qui les possède en lui-même. Si donc en outre ces dispositions ont été fortifiées par une éducation bien dirigée, on évite la plus grande des maladies, et on devient un être accompli et parfaitement sain; mais si, négligeant ces soins, l'on suit une fausse direction dans sa conduite, resté incomplet, après une vie dont on n'a pas profité, l'on retourne au séjour de Pluton. Voilà ce qui arrive dans la suite. Mais revenons à notre sujet, qu'il faut traiter avec plus d'exactitude: remontons donc plus haut, et voyons, pour le corps, quelle est l'origine des diverses parties, et pour l'âme, d'après quels motifs et quelles vues de la Providence des Dieux elle a été formée, en prenant toujours l'opinion la plus vraisemblable; car telle est la marche et la règle que nous devons suivre.

Les Dieux renfermèrent les deux révolutions divines dans un corps sphérique, pour imiter la forme ronde de l'univers, et ce corps, c'est celui que nous nommons la tête; c'est en nous la partie la plus divine et la maîtresse de toutes les autres. Aussi les Dieux lui soumirent le corps tout entier et le lui donnèrent pour serviteur, sachant bien qu'elle participerait ainsi aux mouvements qu'il exécuterait dans tous les sens. De peur donc que, roulant sur la terre, qui offre des hauteurs et des cavités de tout genre, elle n'eût de la peine à franchir les unes et à sortir des autres, ils lui donnèrent le corps, comme un char où elle pût voyager à son aise. C'est pourquoi le corps eut de la longueur et produisit quatre membres étendus et flexibles, instruments de transport fabriqués par les Dieux, et au moyen desquels il pût saisir et repousser les objets, et s'avancer en tous lieux, portant la demeure de ce qu'il y a de plus divin et de plus sacré en nous, placée au point le plus élevé. C'est donc ainsi et pour ces motifs que des jambes et des bras ont été ajoutés au corps de tous les hommes; et les Dieux, pensant que les parties antérieures sont plus nobles et plus dignes de commander

νομίζοντες θεοὶ ταύτῃ τὸ πολὺ τῆς πορείας ἡμῖν ἔδοσαν. ἔδει δὴ διωρισμένον ἔχειν καὶ ἀνόμοιον τοῦ σώματος τὸ πρόσθεν ἄνθρωπον. διὸ πρῶτον μὲν περὶ τὸ τῆς κεφαλῆς κύτος, ὑποθέντες αὐτόσε τὸ πρόσωπον, ὄργανα ἐνέδησαν τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ, καὶ
B διετάξαντο μέτοχον ἡγεμονίας τοῦτ' εἶναι τὸ κατὰ φύσιν πρόσθεν. τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα ξυνετεκτήναντο ὄμματα, τοιᾷδε ἐνδήσαντες αἰτίᾳ. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίη-
C σαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον ξυμπιλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτο δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν. ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ξυμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν ξυνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπῃπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν, πρὸς ὃ τῶν ἔξω ξυνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν
D γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην, ᾗ δὴ ὁρᾷν φαμέν. ἀπελθόντος δὲ εἰς νύκτα τοῦ ξυγγενοῦς πυρὸς ἀποτέτμηται· πρὸς γὰρ ἀνόμοιον ἐξιὸν ἀλλοιοῦταί τε αὐτὸ καὶ κατασβέννυται, ξυμφυὲς οὐκέτι τῷ πλησίον

que les parties postérieures, ont voulu que notre marche s'exécutât ordinairement en avant. Il fallait donc que des différences distinguassent la partie antérieure du corps humain. C'est pourquoi, d'abord, ce fut de ce côté du globe de la tête qu'ils placèrent le visage, auquel ils adaptèrent les organes de toute la prévoyance de l'âme, et ils donnèrent à cette partie, naturellement antérieure, la principale part dans la direction du corps. Avant tous les autres organes, ils formèrent les yeux, porteurs de la lumière, et les fixèrent dans cette partie, d'après les motifs suivants. Ils surent faire que cette portion du feu qui n'a pas la propriété de brûler, mais celle de produire cette douce lumière qui ne manque jamais de nous éclairer tous les jours [1], devînt un corps [2]. Car, comme un feu pur et semblable à celui-là se trouve au dedans de nous, ils firent en sorte que ce feu formât à travers les yeux un courant composé tout entier de parties fines et pressées; mais ils resserrèrent surtout au milieu le tissu de l'œil, afin qu'il ne laissât rien échapper de la lumière la plus grossière, et qu'il laissât passer, comme dans un filtre, seulement cette lumière parfaitement pure : lors donc que la lumière du jour rencontre le courant du feu visuel [3], alors le semblable s'applique ainsi sur son semblable et s'unit si intimement à lui, qu'en s'identifiant ils forment un corps unique, suivant la direction des yeux, où la lumière qui arrive de l'intérieur rencontre celle qui vient des objets extérieurs. Ce corps de lumière éprouvant donc les mêmes affections dans toutes ses parties à cause de leur similitude, s'il touche quelques objets, ou si quelques objets le touchent, il en transmet les mouvements dans tout le corps jusqu'à l'âme, et produit ainsi cette sensation que nous nommons la vue. Mais à l'arrivée de la nuit, ce feu semblable se retire, et le corps de lumière se trouve dissous; car le feu interne, ne rencontrant à sa sortie rien que de dissemblable, s'altère lui-même et s'éteint, parce qu'il ne peut plus s'unir à l'air environnant, qui ne

1 V. note 49.
2 V. note 50.
3 V. note 51.

ἀέρι γιγνόμενον, ἅτε πῦρ οὐκ ἔχοντι. παύεταί τε οὖν ὁρῶν, ἔτι τε ἐπαγωγὸν γίγνεται ὕπνου· σωτηρίαν γὰρ ἣν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμη-
E χανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, ὅταν ταῦτα ξυμμύσῃ, καθείργνυσι τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν, ἡ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὁμαλυνθεισῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται, γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δέ τινων κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἵοις ἂν τόποις λείπωνται,
46 τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα. τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίαν, καὶ πάντα ὅσα ἐμφανῆ καὶ λεῖα, κατιδεῖν οὐδὲν ἔτι χαλεπόν· ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς ἐκτός τε τοῦ πυρὸς ἑκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις, ἑνός τε αὖ περὶ τὴν λειότητα ἑκάστοτε γενομένου καὶ πολ-
B λαχῇ μεταῤῥυθμισθέντος, πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξ ἀνάγκης ἐμφαίνεται, τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ξυμπαγοῦς γιγνομένου. δεξιὰ δὲ φαντάζεται τὰ ἀριστερά, ὅτι τοῖς ἐναντίοις μέρεσι τῆς ὄψεως περὶ τὰ ἐναντία μέρη γίγνεται ἐπαφὴ παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος τῆς προσβολῆς· δεξιὰ δὲ τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ἀριστερὰ τοὐναντίον, ὅταν μεταπέσῃ ξυμπηγνύ-
C μενον ᾧ ξυμπήγνυται φῶς· τοῦτο δέ, ὅταν ἡ τῶν κατόπτρων λειότης, ἔνθεν καὶ ἔνθεν ὕψη λαβοῦσα, τὸ δεξιὸν εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος ἀπώσῃ τῆς ὄψεως καὶ θάτερον ἐπὶ θάτερον. κατὰ δὲ τὸ μῆκος στραφὲν τοῦ προσώπου ταὐτὸν τοῦτο ὕπτιον ἐποίησε πᾶν φαίνεσθαι, τὸ κάτω πρὸς τὸ ἄνω τῆς αὐγῆς τό τ' ἄνω πρὸς τὸ κάτω πάλιν ἀπῶσαν.

Ταῦτ' οὖν πάντ' ἔστι τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται
D τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ

contient plus de feu. L'œil ne peut donc plus voir, et appelle lui-même le sommeil. En effet, ces protectrices de la vue, que les Dieux ont formées, les paupières, lorsqu'elles sont closes, arrêtent l'effort du feu intérieur, qui alors calme et adoucit les agitations intérieures, et en les apaisant, produit le repos : lorsque ce repos est très-profond, on est saisi par un sommeil peu troublé de songes; mais lorsqu'il reste encore quelques agitations trop fortes, suivant leur nature et les parties du corps où elles se prolongent, il en résulte une plus ou moins grande diversité d'images semblables à des objets soit intérieurs, soit extérieurs, et dont le souvenir se conserve après le réveil. Quant aux images produites par les miroirs et par toutes les surfaces brillantes et polies, il est aisé, d'après cela, de les expliquer. C'est par la communication réciproque du feu intérieur et du feu extérieur, dont le dernier vient sans cesse rencontrer la surface polie et s'y appliquer à plusieurs reprises, que toutes ces apparences sont produites nécessairement; lorsque, par exemple, le feu qui part du visage vient s'unir sur la surface polie et brillante avec celui qui sort des yeux. Mais la droite de l'objet paraît la gauche, parce que les parties du feu qui vient de l'objet, touchées par les parties correspondantes du feu visuel, ne sont plus les mêmes que dans leur manière ordinaire de se rencontrer; mais ce sont les parties contraires. Cependant la droite de l'objet paraît la droite, et la gauche paraît la gauche, lorsque la lumière intérieure se retourne en s'appliquant sur l'autre : ce qui a lieu, lorsque la surface du miroir, concave de manière à s'avancer à droite et à gauche, renvoie la lumière de la droite vers la gauche du feu visuel, et celle de la gauche vers la droite; et ce même miroir concave, tourné dans le sens de la largeur du visage, le fait paraître tout renversé, parce qu'il chasse la lumière du bas de l'objet vers le haut de la lumière visuelle, et celle du haut vers le bas [1].

Tout cela, ce sont des causes accessoires dont Dieu se sert comme d'instruments pour réaliser, autant qu'il est possible,

1 V. note 52.

τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια ἀλλ᾽ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα
καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπερ-
γαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐςί. τῶν
γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν· τοῦτο δὲ
ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ γῆ σώματα πάντα ὁρατὰ
γέγονε. τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιςήμης ἐραςὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος
E φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ᾽ ἄλλων μὲν κινουμέ-
νων, ἕτερα δ᾽ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας. ποιητέον
δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη,
χωρὶς δ᾽ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μο-
νωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάςοτε ἐξεργάζονται. τὰ μὲν
οὖν τῶν ὀμμάτων ξυμμεταίτια πρὸς τὸ σχεῖν τὴν δύναμιν ἣν νῦν
εἴληχεν εἰρήσθω· τὸ δὲ μέγιςον αὐτῶν εἰς ὠφέλειαν ἔργον, δι᾽ ὃ θεὸς
47 αὔθ᾽ ἡμῖν δεδώρηται, μετὰ τοῦτο ῥητέον. ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λό-
γον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελείας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων
περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐῤῥήθη μήτε ἄστρα μήτε
ἥλιον μήτ᾽ οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ᾽ ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές
τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔν-
νοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορι-
B σάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ᾽ ἦλθεν οὔθ᾽ ἥξει ποτὲ
τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὀμμάτων μέγιστον
ἀγαθόν· τἄλλα δέ, ὅσα ἐλάττω, τί ἂν ὑμνοῖμεν; ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος
τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην. ἀλλὰ τοῦτο λεγέσθω παρ᾽
ἡμῶν, αὐτὴ ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε
ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα

l'idée du bien. Cependant la plupart des hommes pensent qu'au lieu d'être ainsi des causes secondaires, elles sont les causes principales de toutes choses, parce qu'elles produisent le froid et le chaud, la condensation et la dilatation, et toutes sortes d'effets semblables. Mais il est impossible qu'elles aient de la raison ni de l'intelligence pour quoi que ce soit. Car, de tous les êtres, le seul qui puisse posséder l'intelligence, c'est l'âme; et elle est invisible, tandis que le feu, l'eau, l'air et la terre sont tous des corps visibles par nature. Or, celui qui aime vraiment l'intelligence et la science doit rechercher, avant tout, les causes intelligentes, et n'accorder que le second rang à celles qui sont mues par d'autres et qui en meuvent d'autres à leur tour d'une manière nécessaire[1]. Telle est donc aussi la marche que nous devons suivre. Nous devons parler de ces deux espèces de causes, en séparant bien celles qui forment, avec intelligence, des œuvres très-bonnes et très-belles, de celles qui, dépourvues de prudence, agissent toujours au hasard et sans règle. Ainsi, quant aux causes secondaires par lesquelles les yeux ont les propriétés dont ils jouissent, nous en avons assez parlé. Mais la haute importance et l'utilité de ce présent des Dieux, voilà ce qui me reste à expliquer. La vue, à mon sens, a été pour nous la cause des plus grands avantages; car, d'abord, il nous aurait été à jamais impossible de discourir ainsi sur l'univers, si nous n'avions jamais vu ni les astres, ni le soleil, ni le ciel. Ensuite, les jours et les nuits, les mois, les années, se succédant sous nos yeux, nous ont fourni le nombre et nous ont donné l'idée du temps et le désir de rechercher la nature de l'univers : d'où est née, pour nous, cette philosophie, le plus grand bien que la race mortelle ait jamais reçu et doive jamais recevoir de la libéralité des Dieux. Je ne pouvais taire cet avantage de la vue, le plus grand de ceux qu'elle nous procure. Quant aux autres, tellement inférieurs, pourquoi les célébrer? Celui qui n'est pas philosophe, privé de ces autres avantages par la perte de la vue, aurait tort d'en gémir! Pour nous, voici ce que nous dirons : la vraie cause pour laquelle

1 V. note 53.

C ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, ξυγγενεῖς ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα. Φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς πέρι πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος, ἐπὶ ταὐτὰ τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδωρῆσθαι. λόγος τε γὰρ ἐπ' αὐτὰ ταῦτα τέτακται, με-
D γίστην ξυμβαλλόμενος εἰς αὐτὰ μοῖραν, ὅσον τ' αὖ μουσικῆς φωνῆς χρήσιμον, πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ δοθέν· ἡ δὲ ἁρμονία, ξυγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον, καθάπερ νῦν, εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ ξύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται· καὶ ῥυθμὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρί-
E των ἐπιδεᾶ γιγνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξιν ἐπίκουρος ἐπὶ ταὐτὰ ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη.

Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων, πλὴν βραχέων, ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνό-
48 μενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ᾗ γέγονε, κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος

Dieu a inventé la vue et nous l'a donnée, c'est afin que, contemplant dans les cieux les révolutions de l'intelligence, nous pussions nous en servir pour les révolutions intérieures de notre propre pensée, qui sont de la même nature que celles de l'âme du monde, mais troublées, tandis que celles-ci ne peuvent l'être, et afin qu'instruits ainsi, élevés à la participation de la rectitude naturelle de la raison, et imitant ces révolutions divines exemptes de toute aberration, nous pussions faire passer les nôtres de leurs erreurs à la régularité. Quant à la voix et à l'ouïe, nous dirons encore que c'est pour la même fin et d'après les mêmes motifs que les Dieux nous les ont données. Car la parole est faite pour la même fin que la vue, et contribue puissamment à l'atteindre; et le chant musical, qui a bien aussi son utilité, a été donné à l'ouïe à cause de l'harmonie : or l'harmonie, ayant des mouvements semblables aux révolutions de l'âme qui est en nous, ne paraît point à l'homme qui s'adonne sagement au commerce des Muses, avoir pour toute utilité, comme on le pense maintenant, un plaisir déraisonnable; mais c'est pour réduire les révolutions de notre âme à l'ordre et à l'accord avec elles-mêmes, qu'elle nous a été donnée, comme un puissant secours par les Muses : et le rhythme nous a été donné par elles, pour la même fin, comme un moyen de régler ces manières dépourvues de mesure et de grâce que se forment la plupart des hommes[1].

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici, excepté quelques mots, a rapport aux objets formés avec intelligence; mais nous devons parler aussi des choses qui ont lieu nécessairement; car la naissance de ce monde a été produite par un mélange de la nécessité et de l'action d'une intelligence ordonnatrice. Mais l'intelligence l'emportait, en persuadant à la nécessité de conduire vers le bien la plupart des choses qui naissaient, et c'est de cette manière, par la nécessité soumise à la persuasion de la sagesse, que, dans l'origine, tout cet univers a été formé. Si donc on veut réellement en exposer la formation d'après la vérité, on doit mêler dans cette explication cette espèce de cause

1 V. note 54.

αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν. ὧδε οὖν πάλιν ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν
B αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἀρχὴν ἑτέραν αὖθις αὖ, καθάπερ περὶ
τῶν τότε, νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ᾽ ἀρχῆς. τὴν δὴ
πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν
θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη. νῦν γὰρ οὐδείς πω γένεσιν
αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ᾽ ὡς εἰδόσι πῦρ ὅ τί ποτε ἐστι καὶ ἕκαστον αὐ-
τῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον
C αὐτοῖς οὐδ᾽ ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσι μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ
φρονοῦντος ἀπεικασθῆναι. νῦν δὲ οὖν τό γε παρ᾽ ἡμῶν ὧδε ἐχέτω·
τὴν μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ τούτων
πέρι, τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι᾽ ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι
κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶσαι τὰ δοκοῦντα. μήτ᾽
οὖν ὑμεῖς οἴεσθε δεῖν ἐμὲ λέγειν, οὔτ᾽ αὐτὸς αὖ πείθειν ἐμαυτὸν εἴην
D ἂν δυνατὸς ὡς ὀρθῶς ἐγχειροῖμ᾽ ἂν τοσοῦτον ἐπιβαλλόμενος ἔργον.
τὸ δὲ κατ᾽ ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύ-
ναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δὲ καὶ ἔμπρο-
σθεν ἀπ᾽ ἀρχῆς περὶ ἑκάστων καὶ ξυμπάντων λέγειν. θεὸν δὴ καὶ
νῦν ἐπ᾽ ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγή-
E σεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασώζειν ἡμᾶς ἐπικαλεσάμενοι
πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν.

Ἡ δ᾽ οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν
διῃρημένη. τότε μὲν γὰρ δύο εἴδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο

errante, comme la nature des choses le comporte. Il faut donc revenir sur nos pas, et reprendre le même sujet en lui donnant un autre commencement convenable et, comme dans notre précédente discussion, remonter également dans celle-ci jusqu'à l'origine. Nous avons à examiner quelle était, avant la naissance du ciel, la nature même du feu, de l'eau, de l'air et de la terre, et quelles en étaient alors les manières d'être. Car personne jusqu'ici n'en a exposé la formation; mais, comme si l'on savait ce que c'est que le feu et que chacune de ces autres choses, nous affirmons que ce sont les principes et les éléments de l'univers, tandis qu'il n'est pas besoin de beaucoup d'intelligence pour comprendre qu'il ne convient pas même de les comparer aux éléments réunis en syllabes[1]. Quant à nous, voici ce que nous nous proposons maintenant : le principe, ou les principes de toutes choses, — ou quelque opinion qu'on ait là dessus, — ne seront point le sujet de ce discours, et cela pour un seul motif, c'est qu'il serait bien difficile, d'après la méthode de la discussion présente, d'exposer mon opinion sur ce sujet. Ne pensez donc pas que je doive vous en parler, et moi-même je ne saurais me persuader que j'eusse raison d'entreprendre une si grande tâche. Ainsi je m'en tiens à ce que je vous ai dit en commençant, c'est-à-dire à la vraisemblance : je ferai tous mes efforts pour que mes paroles ne le cèdent en vraisemblance à quoi que ce soit, et même, revenant sur mes pas jusqu'au commencement, je tâcherai de vous exposer ainsi chacune des parties et l'ensemble de mon sujet[2]. Maintenant donc, après avoir encore, à l'entrée de cette discussion nouvelle, invoqué la divinité, pour qu'elle nous préserve de discours incohérents et bizarres, et qu'elle nous conduise à des opinions vraisemblables, recommençons à parler.

Ce nouveau commencement de notre discussion sur l'univers demande une division plus large que la première fois. Car alors nous n'avons distingué que deux choses. Mais maintenant nous

1 V. note 55.
2 V. note 56.

γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπρο-
σθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν, νοητὸν
49 καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γέ-
νεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες
τὰ δύο ἕξειν ἱκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν
καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίνα οὖν ἔχον δύνα-
μιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γε-
B νέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὖν τἀληθὲς, δεῖ
δ' ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. χαλεπὸν δὲ ἄλλως τε καὶ διότι
προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου
χάριν· τούτων γαρ εἰπεῖν ἕκαστον, ὁποῖον ὄντως ὕδωρ χρὴ λέγειν
μᾶλλον ἢ πῦρ καὶ ὁποῖον ὁτιοῦν μᾶλλον ἢ καὶ ἅπαντα καθ' ἕκαστόν
τε, οὕτως ὥστέ τινι πιστῷ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ, χαλεπόν.
πῶς οὖν δὴ τοῦτ' αὐτὸ καὶ πῇ καὶ τί περὶ αὐτῶν εἰκότως διαπορη-
C θέντες ἂν λέγοιμεν; πρῶτον μὲν ὃ δὴ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύ-
μενον, ὡς δοκοῦμεν, λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὁρῶμεν, τηκόμενον
δὲ καὶ διακρινόμενον αὖ ταὐτὸν τοῦτο πνεῦμα καὶ ἀέρα, ξυγκαυθέντα
δὲ ἀέρα πῦρ, ἀνάπαλιν δὲ πῦρ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν εἰς ἰδέαν τε
ἀπιὸν αὖθις ἀέρος, καὶ πάλιν ἀέρα ξυνιόντα καὶ πυκνούμενον νέφος
καὶ ὁμίχλην, ἐκ δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον ξυμπιλουμένων ῥέον ὕδωρ, ἐξ
ὕδατος δὲ γῆν καὶ λίθους αὖθις, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς
D ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν. οὕτω δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐ-
τῶν ἑκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὂν ὁτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ
ἄλλο παγίως διισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖταί τις ἑαυτόν; οὐκ ἔστιν,
ἀλλ' ἀσφαλέστατον μακρῷ περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν· ἀεὶ ὃ

devons en montrer une troisième. Ces deux choses, en effet, suffisaient pour ce que nous avons dit d'abord : l'une, servant de modèle, intelligible, et toujours le même; la seconde, imitation du modèle, produite et visible. Nous n'en avons pas alors distingué de troisième, pensant que ces deux-là nous pourraient suffire; mais maintenant il semble nécessaire pour la suite du discours de m'efforcer par mes paroles de vous révéler une espèce bien difficile et bien obscure à comprendre. Quelle propriété naturelle pourrons-nous donc lui concevoir? C'est, je pense, d'être le réceptacle et la nourrice de toute génération. Voilà la vérité sur son compte; mais il faut l'expliquer plus clairement : or c'est bien difficile, surtout à cause des questions que, pour cela, il faut d'abord se poser sur le feu et sur les trois autres espèces de corps. Car lequel d'entre eux doit réellement porter le nom d'eau, plutôt que celui de feu, et pourquoi l'un quelconque d'entre eux doit-il porter l'un de ces noms plutôt que tous les autres, ou que chacun d'eux? Répondre à cette question d'une manière certaine et irréfragable, c'est bien difficile. Comment y procéderons-nous, et quelle solution vraisemblable pourrions-nous donner à ce doute embarrassant? D'abord, ce que maintenant nous appelons eau, nous croyons voir qu'en se condensant, cela devient des pierres et de la terre; en se fondant et se divisant, du vent et de l'air; que l'air enflammé devient du feu, et que réciproquement le feu condensé et éteint reprend la forme d'air; que l'air rapproché et épaissi se change en nuages et en brouillards, qui, encore plus comprimés, s'écoulent en eau; que de l'eau se reforment la terre et les pierres, et qu'ainsi, à ce qu'il paraît, ces corps s'engendrent périodiquement les uns des autres [1]. Ainsi, puisqu'on ne peut se représenter chacun d'eux comme étant toujours le même, oser soutenir fermement que l'un quelconque d'entre eux est celui qui doit porter tel nom, à l'exclusion de tout autre, ne serait-ce pas vouloir s'attirer la risée? C'est impossible, et il est bien plus sûr de nous en tenir à l'idée suivante : quand nous voyons quelque chose qui passe sans

1 V. note 57.

καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τὸ
τοιοῦτον ἑκάϛοτε προσαγορεύειν πῦρ· μηδὲ ὕδωρ τοῦτο, ἀλλὰ τὸ
E τοιοῦτον ἀεί, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὥς τιν' ἔχον βεβαιότητα, ὅσα
δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν
ἡγούμεθά τι· φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τὴν
τούτου καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐν-
δείκνυται φάσις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαϛα μὴ λέγειν; τὸ δὲ τοιοῦτον ἀεὶ
περιφερόμενον ὅμοιον ἑκάϛου πέρι καὶ ξυμπάντων οὕτω καλεῖν· καὶ
δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον, καὶ ἅπαν ὅσον περ ἂν ἔχῃ γένε-
50 σιν. ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαϛα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν
ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο
καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιονοῦν τι, θερμὸν
ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν
ἐκεῖνο αὖ τούτων καλεῖν. ἔτι δὲ σαφέϛερον αὐτοῦ πέρι προθυμητέον
αὖθις εἰπεῖν. εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μη-
δὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαϛα εἰς ἅπαντα, δεικνύντος δή τινος
B αὐτῶν ἓν καὶ ἐρομένου τί ποτ' ἐϛι, μακρῷ πρὸς ἀλήθειαν ἀσφα-
λέϛατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός, τὸ δὲ τρίγωνον, ὅσα τε ἄλλα σχήματα
ἐνεγίγνετο, μηδέποτε λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα, ἅ γε μεταξὺ τιθεμένου
μεταπίπτει, ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τὸ τοιοῦτον μετ' ἀσφαλείας ἐθέλῃ δέ-
χεσθαί τινος, ἀγαπᾶν. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα

cesse d'un état à un autre, le feu par exemple, nous ne devons pas dire que celà est du feu, mais qu'une telle apparence est celle du feu, ni que ceci est de l'eau, mais qu'une telle apparence est celle de l'eau; et de même pour tous ces objets changeants, auxquels il faut se garder de paraître attribuer aucune stabilité, comme il arrive lorsque, pour les montrer, nous nous servons de ces expressions, *ceci, cela*, par lesquelles nous croyons désigner un objet déterminé. Car, changeant sans cesse, ils échappent à toutes ces expressions démonstratives, qui les présenteraient comme des êtres stables. Il ne faut jamais nommer à part, comme une chose distincte, aucun de ces objets; mais, en parlant de chacun d'eux et de tous ensemble, il faut appliquer le nom à l'apparence toujours la même qui passe de l'un à l'autre. Nous donnerons donc le nom de feu à l'apparence du feu répandue dans toutes sortes d'objets, et nous suivrons la même règle pour toutes les choses qui ont un commencement[1]. Quant à ce dans quoi naissent toujours toutes ces choses qui n'y font qu'apparaître et disparaître, c'est là la seule chose qu'on puisse désigner par ces mots *ceci, cela*; et pour ce qui est de telle ou telle manière, par exemple, le chaud, le blanc, ou les qualités contraires, ou toutes celles qui en dérivent, il ne faut jamais en appliquer le nom à cette chose dont nous venons de parler[2]. Mais efforçons-nous de nous expliquer là dessus plus clairement encore. Si quelqu'un, formant en or toutes les figures imaginables, ne cessait de changer chacune d'elles en toutes les autres, et qu'en montrant une de ces formes, on demandât ce que ce serait, la réponse le plus sûrement vraie serait que c'est de l'or; quant au triangle et à toutes les autres formes que recevrait cet or, il ne faudrait pas en parler comme si c'étaient des êtres, puisqu'elles changent à mesure qu'on les produit; mais si quelqu'un demandait à savoir d'une manière certaine comment se nomme une telle apparence, il faudrait le lui dire. Il en est de même de la chose qui reçoit tous les corps;

1 V. note 58.
2 V. note 59.

δεχομένης σώματα φύσεως· ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς
ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως. δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ
C πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴλη-
φεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν
τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων. φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα
ἄλλοτε ἀλλοῖον. τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα,
τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰ-
σαῦθις μέτιμεν. ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά,
D τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον
φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχό-
μενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ,
νοῆσαί τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποι-
κίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γέ-
νοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν
E ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων
τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως, ὁπότ'
ἔλθοι, δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν.
διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον
ἐν αὑτῷ γένη, καθάπερ περὶ τὰ ἀλείμματα, ὁπόσα εὐώδη τέχνῃ
μηχανῶνται πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ὑπάρχον, ποιοῦσιν ὅτι μάλιστα ἀνώδη
τὰ δεξόμενα ὑγρὰ τὰς ὀσμάς· ὅσοι τε ἔν τισι τῶν μαλακῶν σχήματα
ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι, τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἔνδηλον ὑπάρχειν
51 ἐῶσι, προομαλύναντες δὲ ὅτι λειότατον ἀπεργάζονται. ταὐτὸν οὖν καὶ
τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφο-
μοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει
πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως
αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ

il faut toujours lui donner le même nom; car elle ne sort jamais de sa propre nature. Elle reçoit toujours tous les objets, sans prendre jamais aucune des formes de ce qui entre en elle; car elle est le fond commun de toutes les natures différentes, elle n'a point d'autres formes, ni d'autres mouvements que ceux des objets qui entrent en elle, et c'est à cause d'eux qu'elle paraît être tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. Quant à ces objets qui y entrent et qui en sortent, ils sont des imitations des êtres éternels, d'après lesquels ils sont modelés d'une façon merveilleuse et difficile à expliquer, que nous rechercherons plus tard. Maintenant donc il faut distinguer trois genres, ce qui est produit, ce dans quoi a lieu la production, et ce dont l'objet produit reçoit la ressemblance. Il convient de comparer ce qui reçoit à la mère, ce qui fournit le modèle, au père, et la nature intermédiaire entre ces deux-là, à l'enfant; et il faut bien comprendre que, l'image devant offrir toutes les apparences les plus diverses, cette chose même dans laquelle elle est formée d'après le modèle serait mal préparée pour cela, si elle n'était pas dépourvue de toutes les formes qu'elle doit recevoir d'ailleurs. En effet, si elle était semblable à quelqu'un des objets qui entrent en elle, quand viendraient des objets d'une nature contraire ou tout-à-fait différente, elle ne pourrait les recevoir sans se les assimiler mal à propos, en reproduisant en eux sa propre apparence. Elle doit donc être en dehors de toute forme, cette chose destinée à recevoir en elle-même toutes les espèces diverses. De même, pour la composition de ces parfums d'une odeur agréable qui ont besoin que l'art les fasse ce qu'ils sont, on rend inodores autant qu'il est possible les liquides qui doivent recevoir les odeurs. De même encore, ceux qui entreprennent d'imprimer certaines figures sur des substances molles se gardent bien de leur laisser auparavant quelque forme apparente, mais ont grand soin de commencer par les polir autant qu'il est possible. Il convient donc également que cette chose, pour bien recevoir dans toute son étendue les images des êtres éternels, soit par sa nature en dehors de toutes les formes. C'est pourquoi nous ne donnerons à la mère et au réceptacle de

μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ
B ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. καθόσον δὲ ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ, τῇδ' ἄν τις ὀρθότατα λέγοι, πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν δὲ καὶ ἀέρα, καθόσον ἂν μιμήματα τούτων δέχηται. λόγῳ δὲ δὴ μᾶλλον τὸ τοιόνδε διοριζομένοις περὶ αὐτῶν διασκεπτέον· ἄρ' ἔστι τι πῦρ αὐτὸ
C ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ἕκαστα ὄντα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶ τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῇ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τί φαμεν εἶδος ἑκάστου νοητόν, τὸ δὲ οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος; οὔτε οὖν δὴ τὸ παρὸν ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον ἀφέντα ἄξιον φάναι
D διισχυριζόμενον ἔχειν οὕτως, οὔτ' ἐπὶ λόγου μήκει πάρεργον ἄλλο μῆκος ἐπεμβλητέον· εἰ δέ τις ὅρος ὁρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστ' ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἄν. ὧδε οὖν τήν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον· εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ', ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὁπόσα αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, θετέον βε-

toutes les choses produites qui peuvent être vues ou senties d'une manière quelconque, ni le nom de terre, ni celui d'air, ni celui de feu, ni celui d'eau, ni les noms des corps qui sont nés de ceux-là, ou par lesquels ceux-là sont produits eux-mêmes; mais nous pourrons dire avec vérité que c'est une espèce de nature invisible et sans forme, qui reçoit tout, et qui tient en quelque manière à l'être intelligible, mais d'une façon bien douteuse et bien insaisissable. Autant que, d'après ce qui précède, ont peut approcher de la connaissance de sa nature, voici ce qu'on peut en dire de plus juste; c'est que le feu paraît toujours en être une partie enflammée, l'eau une partie mouillée, et de même pour la terre et l'air, lorsque ce réceptacle en reçoit les images. Tâchons, en précisant davantage nos expressions sur ce sujet, de résoudre la question suivante: Y a-t-il quelque feu existant en lui-même; et de même pour les autres objets desquels nous disons toujours qu'ils ont chacun leur existence à part? Ou bien les objets que nous voyons, et tous ceux que nous sentons par nos sens corporels, sont-ils les seuls qui aient une telle réalité, et n'y en a-t-il absolument aucun autre que ceux-là? Est-ce faussement que nous disons toujours qu'à chacun d'eux correspond une espèce intelligible, et ne seraient-ce là que de vaines paroles? Nous ne devons pas pour le moment, sans avoir examiné ni jugé la question, prendre sur nous de la résoudre, en affirmant qu'il en est de telle manière, et d'un autre côté il ne faut pas à notre discussion principale, déjà longue par elle-même, ajouter encore une longue discussion accessoire; mais, si nous pouvions nous renfermer dans de justes limites, de manière à paraître dire beaucoup de choses en peu de mots, ce serait sans doute ce qui conviendrait le mieux à la circonstance. Voici donc, sur cette question, mon avis personnel: si l'intelligence et l'opinion vraie sont deux choses différentes, il faut absolument croire à l'existence individuelle de ces espèces qui ne tombent pas sous nos sens, et que notre intelligence seule peut comprendre; mais si au contraire, comme il paraît à quelques-uns, l'opinion vraie ne diffère en rien de l'intelligence, toutes les choses que nous sentons par le corps doivent être jugées par-

E βαιότατα. δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε
ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν
ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ
μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειςόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα
μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. τού-
52 των δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος
ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο
ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθη-
τον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν
τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμε-
νόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθή-
σεως περιληπτόν· τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν
B οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ
δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιςόν, πρὸς ὃ
δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που
τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ
μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλ'
ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄϋπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύ-
C της τῆς ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀ-
ληθὲς λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν, ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυ-
τῆς ἐςίν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ

faitement certaines. Il faut dire que ce sont deux choses distinctes; car elles se forment séparément et elles sont dissemblables. En effet, l'une naît en nous de la science, l'autre de la persuasion; l'une est toujours accompagnée de raison véritable, l'autre est sans raison; l'une produit une conviction inébranlable, l'autre peut céder devant des motifs; et l'on ne peut nier que l'une est commune à tous les hommes, tandis que l'intelligence est le partage des dieux, et, parmi les hommes, d'un bien petit nombre. Puisqu'il en est ainsi, il faut convenir qu'il y a d'abord cette espèce toujours la même, qui n'est pas née, et qui ne peut périr, qui ne reçoit en elle rien qui vienne d'ailleurs, et qui elle-même ne va jamais dans aucune autre chose[1], qui est invisible et ne tombe sous aucun des sens, celle en un mot qu'il appartient à l'intelligence de contempler; ensuite une seconde, semblable à la première et ayant le même nom, sensible, née, toujours portée d'une place à l'autre, naissant dans un lieu, d'où elle disparaît bientôt en périssant, compréhensible par l'opinion accompagnée de la sensation[2]; enfin une troisième espèce, celle du lieu éternel, ne pouvant jamais périr, donnant place à toutes les choses qui reçoivent la naissance, et perceptible elle-même, indépendamment des sens, par une sorte de raison bâtarde: elle est à peine connue d'une manière certaine; nous ne faisons que l'entrevoir comme dans un songe, et alors nous disons qu'il faut bien que tout être soit nécessairement dans un lieu et occupe quelque place, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni dans le ciel, n'est rien[3]. Toutes ces pensées et d'autres semblables se confondent pour nous avec les pensées sur la nature que nous ne voyons point en rêve, mais qui existe véritablement; et ces songes nous empêchent de les distinguer les unes des autres, comme pourraient le faire des hommes bien éveillés, et de dire la vérité, savoir que cette image, à laquelle cela même dans quoi elle est née n'appartient pas, et qui est le simulacre toujours agité d'un autre être, doit par conséquent naître dans quelque autre chose, et se

1 V. note 60.
2 V. note 14.
3 V. note 61.

προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν
τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι, τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας
D ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν
οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον.

Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δε-
δόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ
πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι· τὴν δὲ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ
πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα
E τούτοις ἄλλα πάθη ξυνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν
φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτ' ἰσορρόπων ἐμπί-
πλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαν-
τουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν
ἐκεῖνα σείειν· τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα
ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου
53 κάθαρσιν σειόμενα καὶ ἀναλικμώμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλῃ,
τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἵζει φερόμενα ἕδραν· τότε οὕτω τὰ
τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον
ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ
ἀφ' αὐτῶν ὁρίζειν, τὰ δ' ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταὐτὸν ξυνωθεῖν,
διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ
αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ'
ἔχειν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν,
B πῦρ πρῶτον καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν
ἄττα, παντάπασι μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ

rattacher en quelque manière à l'existence[1], ou bien n'être rien du tout : et, quant à l'être vraiment digne de ce nom, la raison en prend la défense, en déclarant avec une exacte vérité que, tant que deux choses seront différentes, elles ne pourront jamais exister l'une dans l'autre de manière à être à la fois deux choses et une seule[2].

Voici donc en résumé mon opinion privée et le résultat de mes réflexions : il y a trois choses distinctes, l'être, le lieu et la génération, et elles étaient dès avant la formation du ciel ; la nourrice de la génération, humectée, enflammée, recevant les formes de la terre et de l'air, et éprouvant tous les autres accidents qui viennent à la suite de ceux-là, semblait offrir à la vue une diversité infinie ; mais, comme elle était soumise à des forces dissemblables et sans équilibre, elle ne pouvait être en équilibre dans aucune de ses parties, et balancée sans règle de tous côtés, elle était elle-même remuée par toutes ces forces et les remuait à son tour. Ces parties agitées se portant les unes d'un côté, les autres d'un autre, se séparaient ; et de même que, dans les corbeilles et les instruments dont on se sert pour purifier le blé, parmi les objets qu'on y agite et qu'on y vanne, les plus compactes et les plus pesants vont se fixer d'un côté, les plus minces et et les plus légers, de l'autre, de même, ces quatre genres de corps étant ainsi agités par celle qui les contenait dans son sein et qui était remuée elle-même comme les instruments propres à vanner, les plus dissemblables d'entre eux se séparaient en grande partie les uns des autres, et les plus semblables se pressaient principalement du même côté, de sorte que les uns occupaient une région, les autres une autre, avant que, par leur union régulière, l'univers eût été formé. Ainsi, avant sa naissance, tous ces corps étaient dans un état où il n'y avait ni raison ni mesure. Lors donc que Dieu entreprit d'organiser l'univers, le feu, l'eau, la terre et l'air offraient bien déjà quelques traces de leur forme propre, mais étaient pourtant dans l'état où doit être un objet duquel Dieu est absent. Les trouvant donc

1 V. note 62.
2 V. note 63.

τινὸς θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα, πρῶτον διεσχηματίσατο
εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. τὸ δὲ ᾗ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ
οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ ξυνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς ἀεὶ
τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω. νῦν δ' οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρη-
C τέον ἑκάστων καὶ γένεσιν ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν. ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ
μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν, δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα
ἀνάγκη, ξυνέψεσθε.

Πρῶτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ ὅτι σώματά ἐστι,
δῆλόν που καὶ παντί. τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει.
τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν. ἡ δὲ
ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων ξυνέστηκε. τὰ δὲ τρίγωνα
D πάντα ἐκ δυεῖν ἄρχεται τριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου
γωνίαν, τὰς δὲ δύο ὀξείας· ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἑκατέρωθεν ἔχει μέρος
γωνίας ὀρθᾶς πλευραῖς ἴσαις διῃρημένης, τὸ δὲ ἕτερον ἀνίσοις
ἄνισα μέρη νενεμημένης. ταύτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων
σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευό-
μενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε, καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν
E ἐκείνῳ φίλος ᾖ. Δεῖ δὴ λέγειν ποῖα κάλλιστα σώματα γένοιτ' ἂν τέτ-
ταρα, ἀνόμοια μὲν ἑαυτοῖς, δυνατὰ δὲ ἐξ ἀλλήλων αὐτῶν ἄττα δια-
λυόμενα γίγνεσθαι. τούτου γὰρ τυχόντες ἔχομεν τὴν ἀλήθειαν γενέσεως
πέρι γῆς τε καὶ πυρὸς τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ· τότε γὰρ οὐδενὶ
συγχωρησόμεθα καλλίω τούτων ὁρώμενα σώματα εἶναι που καθ' ἓν
γένος ἕκαστον ὄν. τοῦτ' οὖν προθυμητέον, τὰ διαφέροντα κάλλει σωμά-
των τέτταρα γένη συναρμόσασθαι καὶ φάναι τὴν τούτων ἡμᾶς φύσιν

dans cet état naturel, la première chose qu'il fit, ce fut de les distinguer par les formes et les nombres[1]. Ainsi Dieu ordonna d'une manière aussi excellente et aussi parfaite que possible ces choses qui étaient dans un état bien différent : considérons toujours cette doctrine comme la base de toute cette discussion. Mais maintenant il faut tâcher de vous montrer l'arrangement et la formation de chacune de ces espèces[2], en employant un langage inaccoutumé; mais puisque vous n'êtes pas étrangers aux méthodes de la science, auxquelles il faut nécessairement avoir recours pour ces démonstrations, vous pourrez me suivre.

D'abord le feu, la terre, l'eau et l'air sont des corps : c'est évident, je pense, pour tout le monde. Tout ce qui a l'essence du corps a de la profondeur, et tout ce qui a de la profondeur est nécessairement compris de toutes parts entre des plans. D'ailleurs, toute base offrant une surface parfaitement plane, se compose de triangles, et tous les triangles dérivent originairement de deux triangles dont chacun a un angle droit et les deux autres aigus : l'un de ces triangles a de chaque côté une partie égale d'un angle droit divisé par des côtés égaux ; l'autre a deux parties inégales d'un angle droit divisé par des côtés inégaux. Telle est donc l'origine que nous attribuons au feu et aux autres corps, en suivant la vraisemblance jointe à la nécessité. Quant à leurs principes encore supérieurs à ceux-là, Dieu les connaît, et, parmi les hommes, ceux qui sont aimés de lui. Ainsi il faut dire quels sont ces quatre beaux corps, dissemblables entre eux, et quels sont ceux qui en se dissolvant peuvent s'engendrer les uns des autres. En effet, si nous y pouvons réussir, nous saurons la vérité sur la formation de la terre et du feu, et des moyens qui forment avec eux une proportion; car alors nous conviendrons qu'il n'y a point de corps visibles plus beaux que ceux-là, dont chacun appartienne à un genre à part. Il faut donc nous efforcer de constituer harmoniquement ces quatre genres de corps excellents en beauté, et de vous faire voir que nous en avons suffisamment compris

1 V. note 64.
2 V. note 65.

54 ἱκανῶς εἰληφέναι. τοῖν δὴ δυοῖν τριγώνοιν τὸ μὲν ἰσοσκελὲς μίαν εἴληχε φύσιν, τὸ δὲ πρόμηκες ἀπεράντους. προαιρετέον οὖν αὖ τῶν ἀπείρων τὸ κάλλιστον, εἰ μέλλομεν ἄρξεσθαι κατὰ τρόπον. ἂν οὖν τις ἔχῃ κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν τούτων ξύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ. τιθέμεθα δ' οὖν τῶν πολλῶν τριγώνων κάλλιστον ἕν, ὑπερβάντες τἆλλα, ἐξ οὗ τὸ ἰσόπλευρον τρίγω-
B νον ἐκ τρίτου συνέστηκε. διότι δέ, ὁ λόγος πλείων· ἀλλὰ τῷ τοῦτο ἐλέγξαντι καὶ ἀνευρόντι δὴ μὴ οὕτως ἔχον κεῖται φιλία τὰ ἆθλα. προῃρήσθω δὴ δύο τρίγωνα, ἐξ ὧν τό τε τοῦ πυρὸς καὶ τὰ τῶν ἄλλων σώματα μεμηχάνηται, τὸ μὲν ἰσοσκελές, τὸ δὲ τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν ἀεί. Τὸ δὴ πρόσθεν ἀσαφῶς ῥηθὲν νῦν μᾶλλον διοριστέον. τὰ γὰρ τέτταρα γένη δι' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα
C ἐφαίνετο πάντα γένεσιν ἔχειν, οὐκ ὀρθῶς φανταζόμενα· γίγνεται μὲν γὰρ ἐκ τῶν τριγώνων ὧν προῃρήμεθα γένη τέτταρα, τρία μὲν ἐξ ἑνὸς τοῦ τὰς πλευρὰς ἀνίσους ἔχοντος, τὸ δὲ τέταρτον ἓν μόνον ἐκ τοῦ ἰσοσκελοῦς τριγώνου ξυναρμοσθέν. οὔκουν δυνατὰ πάντα εἰς ἄλληλα διαλυόμενα ἐκ πολλῶν σμικρῶν ὀλίγα μεγάλα καὶ τοὐναντίον γίγνεσθαι, τὰ δὲ τρία οἷόν τε· ἐκ γὰρ ἑνὸς ἅπαντα πεφυκότα, λυθέντων τε τῶν μειζόνων πολλὰ σμικρὰ ἐκ τῶν αὐτῶν ξυστήσεται, δεχόμενα τὰ
D προσήκοντα ἑαυτοῖς σχήματα, καὶ σμικρὰ ὅταν αὖ πολλὰ κατὰ τὰ τρίγωνα διασπαρῇ, γενόμενος εἷς ἀριθμὸς ἑνὸς ὄγκου μέγα ἀποτελέσειεν ἂν ἄλλο εἶδος ἕν. ταῦτα μὲν οὖν λελέχθω περὶ τῆς εἰς ἄλληλα γενέσεως. Οἷον δὲ ἕκαστον αὐτῶν γέγονεν εἶδος καὶ ἐξ ὅσων ξυμπεσόντων

la nature. Des deux triangles dont nous parlions, l'isoscèle n'a qu'une seule nature; le triangle allongé en peut recevoir une infinité. Il faut donc, parmi ces derniers triangles qui varient à l'infini, choisir le plus beau, si nous voulons procéder avec ordre. Si quelqu'un en a trouvé un autre plus beau, plus propre à la formation de ces corps, que celui que nous avons choisi, son avis, reçu comme celui d'un ami et non d'un ennemi, aura la préférence. Mais nous jugeons que parmi cette multitude de triangles il y en a une espèce plus belle que toutes les autres, et pour laquelle nous les laissons toutes de côté, savoir celle dont deux forment un troisième triangle qui est équilatéral. Pourquoi, c'est ce qu'il serait trop long de dire; mais si quelqu'un découvre et démontre que cette espèce n'a pas la supériorité, il peut compter sur une récompense amicale. Prenons donc deux triangles dont les corps du feu et des autres espèces ont été formés, savoir l'isoscèle, et celui dans lequel le carré du plus grand des deux côtés est triple du carré du moindre. Ainsi, ce que nous avons dit plus haut obscurément doit maintenant être expliqué avec plus de précision. Ces quatre genres de corps nous paraissaient naître les uns des autres; mais ce n'était là qu'une fausse apparence. En effet, de ces triangles que nous avons choisis naissent les quatre genres de corps; mais trois sont formés du même triangle, qui a les côtés inégaux, et le quatrième corps est formé du triangle isoscèle. Il n'est donc pas possible que tous ces corps, en se dissolvant, se forment les uns des autres, par l'union d'un grand nombre de petits en un petit nombre de plus grands, et réciproquement; mais il n'y en a que trois qui le puissent, savoir ceux qui sont engendrés d'un même élément. En effet, ceux-là pourront, par la dissolution des assemblages plus grands, former un plus grand nombre de petits assemblages composés des mêmes éléments, et recevant les formes qui leur conviennent; et de même, lorsque beaucoup de petits assemblages seront divisés en triangles, de leur réunion pourra résulter un nombre unique, et la masse totale former un seul corps d'un autre genre plus grand. Mais en voilà assez sur leur génération mutuelle. Maintenant, faire connaître ce qu'est chaque espèce après sa formation, et du concours de quels nombres elle ré-

ἀριθμῶν, λέγειν ἂν ἑπόμενον εἴη. ἄρξει δὴ τό τε πρῶτον εἶδος καὶ
σμικρότατον ξυνιστάμενον. στοιχεῖον δ' αὐτοῦ τὸ τὴν ὑποτείνουσαν
E τῆς ἐλάττονος πλευρᾶς διπλασίαν ἔχον μήκει· ξύνδυο δὲ τοιούτων
κατὰ διάμετρον ξυντιθεμένων καὶ τρὶς τούτου γενομένου, τὰς διαμέ-
τρους καὶ τὰς βραχείας πλευρὰς εἰς ταὐτὸν ὡς κέντρον ἐρεισάντων,
ἓν ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐξ ἓξ τὸν ἀριθμὸν ὄντων γέγονε· τρίγωνα δὲ
ἰσόπλευρα ξυνιστάμενα τέτταρα κατὰ σύντρεις ἐπιπέδους γωνίας
55 μίαν στερεὰν γωνίαν ποιεῖ, τῆς ἀμβλυτάτης τῶν ἐπιπέδων γωνιῶν
ἐφεξῆς γεγονυῖαν· τοιούτων δὲ ἀποτελεσθεισῶν τεττάρων, πρῶτον εἶ-
δος στερεόν, ὅλου περιφεροῦς διανεμητικὸν εἰς ἴσα μέρη καὶ ὅμοια,
ξυνίσταται. δεύτερον δὲ ἐκ μὲν τῶν αὐτῶν τριγώνων, κατὰ δὲ ἰσό-
πλευρα τρίγωνα ὀκτὼ ξυστάντων, μίαν ἀπεργασαμένων στερεὰν γω-
νίαν ἐκ τεττάρων ἐπιπέδων· καὶ γενομένων ἓξ τοιούτων, τὸ δεύ-
B τερον αὖ σῶμα οὕτως ἔσχε τέλος. τὸ δὲ τρίτον ἐκ δὶς ἑξήκοντα
τῶν στοιχείων ξυμπαγέντων, στερεῶν δὲ γωνιῶν δώδεκα, ὑπὸ πέντε
ἐπιπέδων τριγώνων ἰσοπλεύρων περιεχομένης ἑκάστης, εἴκοσι βάσεις
ἔχον ἰσοπλεύρους τριγώνους γέγονε. καὶ τὸ μὲν ἕτερον ἀπήλλακτο τῶν
στοιχείων γεννῆσαν ταῦτα, τὸ δὲ ἰσοσκελὲς τρίγωνον ἐγέννα τὴν τοῦ
τετάρτου φύσιν, κατὰ τέτταρα ξυνιστάμενον, εἰς τὸ κέντρον τὰς ὀρ-
θὰς γωνίας ξυνάγον, ἓν ἰσόπλευρον τετράγωνον ἀπεργασάμενον· ἓξ
C δὲ τοιαῦτα ξυμπαγέντα γωνίας ὀκτὼ στερεὰς ἀπετέλεσε, κατὰ τρεῖς
ἐπιπέδους ὀρθὰς ξυναρμοσθείσης ἑκάστης· τὸ δὲ σχῆμα τοῦ ξυστάν-
τος σώματος γέγονε κυβικόν, ἓξ ἐπιπέδους τετραγώνους ἰσοπλεύρους
βάσεις ἔχον. ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ
θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν. Ἃ δή τις εἰ πάντα λο-
γιζόμενος ἐμμελῶς ἀποροῖ πότερον ἀπείρους χρὴ κόσμους εἶναι λέ-
D γειν ἢ πέρας ἔχοντας, τὸ μὲν ἀπείρους ἡγήσαιτ' ἂν ὄντως ἀπείρου

sulte, voilà ce que demande la suite de notre discours. Commençons donc par la première de ces espèces, qui est la plus petite et le plus simplement composée. Elle a pour élément le triangle dont l'hypoténuse a une longueur double de celle du moindre côté. Deux triangles de cette espèce étant rapprochés suivant la diagonale, et ce rapprochement étant répété trois fois, de manière que toutes les diagonales et les petits côtés viennent concourir en un même point comme en un centre, il en résulte un triangle équilatéral composé de triangles au nombre de six[1]. Ensuite quatre triangles équilatéraux font, par la réunion de trois angles plans, un angle solide dont la valeur est immédiatement au-dessus de celle de l'angle plan le plus obtus; et comme ils donnent naissance à quatre angles solides semblables, ils composent ainsi le solide de la première espèce, qui divise en parties égales et semblables toute la surface de la sphère dans laquelle il est inscrit. La seconde espèce se compose des mêmes triangles réunis en huit triangles équilatéraux, et formant de quatre angles plans un angle solide; et six angles solides semblables étant ainsi formés, la constitution du second corps se trouve accomplie. Le troisième est formé de cent vingt des éléments unis ensemble de manière à produire douze angles solides, dont chacun est entouré de cinq triangles équilatéraux, et il a vingt bases qui sont vingt triangles équilatéraux. Le rôle de cet élément fut rempli, quand il eut produit ces corps[2]. Quant au triangle isoscèle, ce fut lui qui produisit la quatrième espèce de corps : quatre de ces triangles furent unis ensemble de telle sorte que les angles droits se réunissent en un tétragone équilatéral, et six de ces tétragones unis ensemble formèrent huit angles solides, dont chacun se composait de trois angles plans droits : et la figure résultant de cette composition fut le cube, dont les bases sont six tétragones équilatéraux[3]. Comme il restait encore seulement une cinquième combinaison, Dieu s'en servit pour tracer le plan de l'univers[4]. Si donc, en réfléchissant attentivement sur ce qui précède, quelqu'un se demandait s'il faut dire qu'il y ait un nombre infini de mondes, ou bien un nombre fini, il penserait sans doute

1 V. note 66. — 2 V. note 67. — 3 V. note 68. — 4 V. note 69.

τινὸς εἶναι δόγμα ὧν ἔμπειρον χρεὼν εἶναι, πότερον δὲ ἕνα ἢ πέντε
αὐτοὺς ἀληθείᾳ πεφυκότας λέγειν προσήκει, μᾶλλον ἂν ταύτῃ στὰς
εἰκότως διαπορήσαι. τὸ μὲν οὖν δὴ παρ' ἡμῶν ἕνα αὐτὸν κατὰ τὸν
εἰκότα λόγον πεφυκότα μηνύει, ἄλλος δὲ εἰς ἄλλα πῃ βλέψας ἕτερα
δοξάσει. Καὶ τούτων μὲν μεθετέον, τὰ δὲ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ
γένη διανείμωμεν εἰς πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. γῇ μὲν δὴ
τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν, ἀκινητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ
E τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη, μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον
τὸ τὰς βάσεις ἀσφαλεστάτας ἔχον· βάσις δὲ ἥ τε τῶν κατ' ἀρχὰς τριγώνων
ὑποτεθέντων ἀσφαλεστέρα κατὰ φύσιν, ἡ τῶν ἴσων πλεύρων,
τῆς τῶν ἀνίσων, τό τε ἐξ ἑκατέρου ξυντεθὲν ἐπίπεδον ἰσόπλευρον
ἰσοπλεύρου τετράγωνον τριγώνου κατά τε μέρη καὶ καθ' ὅλον στασιμωτέρως
ἐξ ἀνάγκης βέβηκε. διὸ γῇ μὲν τοῦτο ἀπονέμοντες τὸν
56 εἰκότα λόγον διασώζομεν, ὕδατι δ' αὖ τῶν λοιπῶν τὸ δυσκινητότατον
εἶδος, τὸ δ' εὐκινητότατον πυρί, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν σμικρότατον
σῶμα πυρί, τὸ δ' αὖ μέγιστον ὕδατι, τὸ δὲ μέσον ἀέρι·
καὶ τὸ μὲν ὀξύτατον αὖ πυρί, τὸ δὲ δεύτερον ἀέρι, τὸ δὲ τρίτον
ὕδατι. ταῦτ' οὖν δὴ πάντα, τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις, εὐκινητότατον
B ἀνάγκη πεφυκέναι τμητικώτατόν τε ὀξύτατον ὂν πάντῃ πάντων,
ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ ὀλιγίστων ξυνεστὸς τῶν αὐτῶν μερῶν·
τὸ δὲ δεύτερον δευτέρως τὰ αὐτὰ ταῦτ' ἔχειν, τρίτως δὲ τὸ τρίτον.
ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος
στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχεῖον καὶ σπέρμα· τὸ δὲ δεύτερον
κατὰ γένεσιν εἴπωμεν ἀέρος, τὸ δὲ τρίτον ὕδατος. πάντα οὖν δὴ

que la première opinion est vraiment celle d'un homme ignorant de ce qu'il faut savoir. Mais, s'il convient de dire qu'il n'y en a qu'un seul, ou bien que cinq ont été réellement produits, c'est là une question sur laquelle on pourrait plutôt, avec quelque raison, rester dans l'incertitude. Notre opinion, à nous, prononce que, d'après la vraisemblance, un seul monde a été produit; pourtant un autre homme, d'après un autre point de vue, pourrait se former une opinion différente. Mais laissons cette question, et revenant à ces genres de corps dont nos paroles ont montré l'origine, divisons-les en feu, en terre, en eau et en air. Donnons à la terre la figure cubique. En effet, des quatre genres la terre est le plus stable, de tous les corps c'est le plus facile à modeler, et tel devait être nécessairement celui qui a les bases les plus sûres. Or, parmi les triangles dont nous avons parlé dans le principe, ceux qui ont les deux côtés égaux forment une base naturellement plus sûre que ceux qui sont scalènes: ainsi, des deux figures planes équilatérales qu'ils forment, le tétragone est une base plus sûre que le triangle, et est nécessairement, dans ses parties comme dans son ensemble, plus fixe et plus solidement établi [1]. En donnant donc cette espèce de base à la terre, nous restons fidèles à la vraisemblance, et de même en attribuant à l'eau la plus stable des autres; la moins stable au feu, et celle qui tient le milieu à l'air; le corps le plus petit au feu, le plus grand à l'eau, le moyen à l'air; le plus aigu au feu, le second sous ce rapport à l'air, le troisième à l'eau. Ainsi, de tous ces corps, celui qui a le moins grand nombre de bases doit nécessairement être le plus mobile, le plus tranchant et le plus aigu de tous, et aussi le plus léger, puisqu'il se compose d'un moindre nombre des mêmes éléments. Celui qui en a le moins après tient le second rang sous ce double rapport, et celui qui en a le plus tient le troisième. Disons donc, d'après la droite raison et d'après la vraisemblance, que l'espèce de solide qui a la forme pyramidale est l'élément et le germe du feu; que le second dont nous avons décrit la formation est celui de l'air, et le troisième celui de l'eau [2]. Il faut donc se représenter tous ces corps comme

1 V. note 70. — 2 V. note 71.

C ταῦτα δεῖ διανοεῖσθαι σμικρὰ οὕτως, ὡς καθ' ἓν ἕκαςον μὲν τοῦ γέ-
νους ἑκάςου διὰ σμικρότητα οὐδὲν ὁρώμενον ὑφ' ἡμῶν, ξυναθροι-
σθέντων δὲ πολλῶν τοὺς ὄγκους αὐτῶν ὁρᾶσθαι. καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν
ἀναλογιῶν περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις,
πανταχῇ τὸν θεόν, ὅπηπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύ-
σις ὑπεῖκε, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ
ξυνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.

Ἐκ δὴ πάντων ὧν περὶ τὰ γένη προειρήκαμεν, ὧδ' ἂν κατὰ τὸ εἰκὸς
D μάλις' ἔχοι. γῆ μὲν ξυντυγχάνουσα πυρὶ διαλυθεῖσά τε ὑπὸ τῆς ὀξύ-
τητος αὐτοῦ φέροιτ' ἄν, εἴτ' ἐν αὐτῷ πυρὶ λυθεῖσα εἴτ' ἐν ἀέρος εἴτ'
ἐν ὕδατος ὄγκῳ τύχοι, μέχρι περ ἂν αὐτῆς πῃ ξυντυχόντα τὰ μέρη,
πάλιν ξυναρμοσθέντα αὐτὰ αὐτοῖς, γῆ γένοιτο· οὐ γὰρ εἰς ἄλλο γε
εἶδος ἔλθοι ποτ' ἄν. ὕδωρ δὲ ὑπὸ πυρὸς μερισθέν, εἴτε καὶ ὑπ' ἀέρος,
ἐγχωρεῖ γίγνεσθαι ξυςάντα ἓν μὲν πυρὸς σῶμα, δύο δὲ ἀέρος. τὰ
E δὲ ἀέρος τμήματα ἐξ ἑνὸς μέρους διαλυθέντος δύ' ἂν γενοίσθην σώ-
ματα πυρος. καὶ πάλιν, ὅταν ἀέρι πῦρ ὕδασί τε ἤ τινι γῇ περιλαμ-
βανόμενον, ἐν πολλοῖς ὀλίγον, κινούμενον ἐν φερομένοις, μαχόμενον
καὶ νικηθὲν καταθραυσθῇ, δύο πυρὸς σώματα εἰς ἓν ξυνίςασθον
εἶδος ἀέρος· καὶ κρατηθέντος ἀέρος κερματισθέντος τε ἐκ δυεῖν ὅλοιν
καὶ ἡμίσεος ὕδατος εἶδος ἓν ὅλον ἔςαι ξυμπαγές. ὧδε γὰρ δὴ λογισώ-
57 μεθα αὐτὰ πάλιν, ὡς ὅταν ἐν πυρὶ λαμβανόμενον τῶν ἄλλων ὑπ' αὐ-
τοῦ τι γένος τῇ τῶν γωνιῶν καὶ κατὰ τὰς πλευρὰς ὀξύτητι τέμνηται,
ξυςὰν μὲν εἰς τὴν ἐκείνου φύσιν πέπαυται τεμνόμενον· τὸ γὰρ ὅμοιον
καὶ ταὐτὸν αὐτῷ γένος ἕκαςον οὔτε τινὰ μεταβολὴν ἐμποιῆσαι δυνατὸν
οὔτε τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ κατὰ ταὐτὰ ὁμοίως τε ἔχοντος· ἕως δ' ἂν εἰς

tellement petits que chacune des parties de chaque genre, par sa petitesse, échappe à nos yeux, mais qu'en en réunissant un grand nombre, leur masse devienne visible; et quant à leurs rapports, à leurs nombres, à leurs mouvements et à leurs autres propriétés, il faut concevoir que Dieu, toujours par des moyens auxquels la nécessité cédait en vertu d'une sorte de persuasion et d'obéissance volontaire, acheva complètement de les établir avec une exactitude parfaite, et unit ainsi ces quatre genres de corps avec proportion et harmonie.

D'après tout ce que nous avons dit précédemment sur ces genres, voici ce qui paraît le plus vraisemblable. La terre, rencontrant le feu et divisée par ses pointes aiguës, serait portée çà et là en état de dissolution dans le feu même, ou bien dans la masse de l'air, ou dans celle de l'eau, jusqu'à ce que ses parties, venant à se rencontrer ensemble et s'unissant de nouveau les unes avec les autres, redevinssent de la terre; car elles ne sauraient jamais se réunir en un autre genre de corps[1]. Mais l'eau, divisée par le feu, ou même par l'air, peut former par recomposition un corps de feu et deux d'air. Quant à l'air, les fragments produits par la dissolution d'une seule de ses parties, peuvent former deux corps de feu. Et réciproquement, lorsque du feu est renfermé dans de l'air, de l'eau ou de la terre, mais en petite quantité relativement à la masse qui le contient, si, entraîné par le mouvement de ces corps et vaincu malgré sa résistance, il se trouve rompu en morceaux, deux corps de feu peuvent se réunir en un seul corps d'air : et si l'air est vaincu et brisé en petits fragments, de deux corps et demi d'air un corps entier d'eau peut être formé[2]. Considérons encore ces quatre genres de la manière suivante. Lorsque l'un des autres, contenu au milieu du feu, est coupé par le tranchant aigu de ses angles solides et de ses angles plans, et qu'en se recomposant il a pris la nature du feu, il cesse d'être divisé. Car dans un genre uniforme et semblable à lui-même, aucun individu ne peut causer aucun changement dans un autre individu du même genre, ni éprouver aucune altération de la part de ces individus semblables à lui. Mais tant qu'un genre

1 V. note 72. — V. note 73.

ἄλλο τι γιγνόμενον ἧττον ὂν κρείττονι μάχηται, λυόμενον οὐ παύε-
B ται. τά τε αὖ σμικρότερα ὅταν ἐν τοῖς μείζοσι, πολλοῖς περιλαμβα-
νόμενα ὀλίγα, διαθραυόμενα κατασβεννύηται, ξυνίςασθαι μὲν ἐθέ-
λοντα εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος ἰδέαν πέπαυται κατασβεννύμενα
γίγνεταί τε ἐκ πυρὸς ἀὴρ ἐξ ἀέρος τε ὕδωρ· ἐὰν δ' εἰς αὐτὰ ἴῃ καὶ
τῶν ἄλλων τι ξυνιὸν γενῶν μάχηται, λυόμενα οὐ παύεται, πρὶν ἢ
παντάπασιν ὠθούμενα καὶ διαλυθέντα ἐκφύγῃ πρὸς τὸ ξυγγενές, ἢ
C νικηθέντα, ἓν ἐκ πολλῶν ὅμοιον τῷ κρατήσαντι γενόμενον, αὐτοῦ
ξύνοικον μείνῃ. καὶ δὴ καὶ κατὰ ταῦτα τὰ παθήματα διαμείβεται
τὰς χώρας ἅπαντα· διέςηκε μὲν γὰρ τοῦ γένους ἑκάςου τὰ πλήθη
κατὰ τόπον ἴδιον διὰ τὴν τῆς δεχομένης κίνησιν, τὰ δὲ ἀνομοιού-
μενα ἑκάςοτε ἑαυτοῖς, ἄλλοις δὲ ὁμοιούμενα φέρεται διὰ τὸν σεισμὸν
πρὸς τὸν ἐκείνων οἷς ἂν ὁμοιωθῇ τόπον.

Ὅσα μὲν οὖν ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα, διὰ τοιούτων αἰτιῶν
γέγονε· τοῦ δ' ἐν τοῖς εἴδεσιν αὐτῶν ἕτερα ἐμπεφυκέναι γένη τὴν ἑκα-
D τέρου τῶν ςοιχείων αἰτιατέον ξύςασιν, μὴ μόνον ἓν ἑκατέραν μέγε-
θος ἔχον τὸ τρίγωνον φυτεῦσαι κατ' ἀρχάς, ἀλλὰ ἐλάττω τε καὶ
μείζω, τὸν ἀριθμὸν δὲ ἔχοντα τοσοῦτον, ὅσα περ ἂν ᾖ τὰν τοῖς εἴ-
δεσι γένη. διὸ δὴ ξυμμιγνύμενα αὐτά τε πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα
τὴν ποικιλίαν ἐςὶν ἄπειρα· ἧς δὴ δεῖ θεωροὺς γίγνεσθαι τοὺς μέλλον-
τας περὶ φύσεως εἰκότι λόγῳ χρήσεσθαι.

Κινήσεως οὖν ςάσεώς τε πέρι, τίνα τρόπον καὶ μεθ' ὧντινων
E γίγνεσθον, εἰ μή τις διομολογήσεται, πόλλ' ἂν εἴη ἐμποδὼν τῷ

de corps, se trouvant introduit dans un autre, combat contre un plus fort que lui, il ne cesse d'être divisé de nouveau. D'un autre côté, lorsque les plus petits corps, contenus en petit nombre au milieu d'un grand nombre de plus grands, se trouvent brisés et éteints, s'ils veulent se reconstruire en la forme de ceux qui les ont vaincus, ils cessent enfin de pouvoir être éteints, et c'est ainsi que du feu se forme l'air, et que de l'air se forme l'eau. Mais, lorsqu'un genre de corps, combattant contre l'un des autres quel qu'il soit, soutient la lutte contre lui, ces corps ne cessent d'éprouver des divisions, jusqu'à ce qu'entièrement repoussés et dissous ils se soient réfugiés vers les corps de même nature qu'eux, ou bien que les vaincus aient formé des corps composés chacun par la réunion de plusieurs éléments et semblables aux vainqueurs, avec lesquels ils demeurent à l'avenir[1]. C'est encore par suite de ces mêmes modifications que tous ces corps changent de place; car les corps de chaque genre se séparent des autres et se rassemblent chacun dans leur lieu propre, à cause de l'agitation du *réceptacle*, et toujours ceux qui cessent d'être semblables à eux-mêmes pour devenir semblables à d'autres, sont portés, à cause de cette secousse, vers le lieu où sont réunis ceux dont ils prennent la ressemblance[2].

Telles sont donc les causes par lesquelles tous les corps premiers et sans mélange ont été formés. Quant aux espèces diverses qui se sont produites dans ces quatre genres, il faut en attribuer la cause à la constitution des deux sortes d'éléments; car ces deux triangles, n'ayant pas toujours chacun la même grandeur, ont formé dans le principe des corps les uns plus petits, les autres plus grands, et dont les variétés égalent en nombre les espèces contenues dans les quatre genres. Ainsi ces variétés, mélangées entre elles et avec celles des autres genres, ont produit une diversité infinie, qu'il faut observer, si l'on veut parler convenablement sur la nature[3].

Si nous négligions de rechercher maintenant comment et par quels moyens le mouvement et le repos de ces corps se sont produits, nous rencontrerions bien des obstacles dans la discussion

1 V. note 74. — 2 V. note 75. — 3 V. note 76.

κατόπισθεν λογισμῷ. τὰ μὲν οὖν ἤδη περὶ αὐτῶν εἴρηται, πρὸς δὲ ἐκείνοις ἔτι τάδε· ἐν μὲν ὁμαλότητι μηδέποτε ἐθέλειν κίνησιν ἐνεῖναι. τὸ γὰρ κινησόμενον ἄνευ τοῦ κινήσοντος ἢ τὸ κινῆσον ἄνευ τοῦ κινησομένου χαλεπόν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον εἶναι, κίνησις δὲ οὐκ ἔςι τούτων ἀπόντων· ταῦτα δὲ ὁμαλὰ εἶναί ποτε ἀδύνατον. οὕτω δὴ ςάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν.
58 αἰτία δὲ ἡ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμάλου φύσεως. ἀνισότητος δὲ γένεσιν μὲν διεληλύθαμεν· πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαςα πέπαυται τῆς δι' ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς, οὐκ εἴπομεν. ὧδε οὖν πάλιν ἐροῦμεν. Ἡ τοῦ παντὸς περίοδος, ἐπειδὴ συμπεριέλαβε τὰ γένη, κυκλοτερὴς οὖσα καὶ πρὸς αὑτὴν πεφυκυῖα βούλεσθαι ξυνιέναι, σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι. διὸ δὴ πῦρ μὲν
B εἰς ἅπαντα διελήλυθε μάλιςα, ἀὴρ δὲ δευτέρως, ὡς λεπτότητι δεύτερος ἔφυ, καὶ τἆλλα ταύτῃ. τὰ γὰρ ἐκ μεγίςων μερῶν γεγονότα μεγίςην κενότητα ἐν τῇ ξυςάσει παραλέλοιπε, τὰ δὲ σμικρότατα ἐλαχίςην. ἡ δὴ τῆς πιλήσεως ξύνοδος τὰ σμικρὰ εἰς τὰ τῶν μεγάλων διάκενα ξυνωθεῖ. σμικρῶν οὖν παρὰ μεγάλα τιθεμένων καὶ τῶν ἐλαττόνων τὰ μείζονα διακρινόντων, τῶν δὲ μειζόνων ἐκεῖνα συγκρινόν-
C των, πάντ' ἄνω καὶ κάτω μεταφέρεται πρὸς τοὺς ἑαυτῶν τόπους· μεταβάλλον γὰρ τὸ μέγεθος ἕκαςον καὶ τὴν τῶν τόπων μεταβάλλει ςάσιν. οὕτω δὴ διὰ ταῦτά τε ἡ τῆς ἀνωμαλότητος διασωζομένη γένεσις ἀεὶ τὴν ἀεὶ κίνησιν τούτων οὖσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς παρέχεται.

Μετὰ δὴ ταῦτα δεῖ νοεῖν ὅτι πυρός τε γένη πολλὰ γέγονεν, οἷον φλόξ, τό τε ἀπὸ τῆς φλογὸς ἀπιόν, ὃ κάει μὲν οὔ, φῶς δὲ τοῖς ὄμμασι παρέχει, τό τε φλογὸς ἀποσβεσθείσης ἐν τοῖς διαπύροις

suivante. Nous en avons déjà dit quelque chose; mais il faut encore ajouter que dans ce qui est uniforme le mouvement ne peut avoir lieu. En effet, que sans un moteur il puisse y avoir une chose qui se mette en mouvement, et que sans une chose qui se mette en mouvement, il puisse y avoir un moteur, c'est bien difficile, ou pour mieux dire impossible. Le mouvement ne peut donc exister sans ces deux choses; et il est impossible que ces deux choses soient jamais uniformes. Ainsi plaçons toujours le repos dans l'uniformité et le mouvement dans la variété; or l'inégalité est la cause de la nature non uniforme, et nous avons déjà parlé de la formation de l'inégalité [1]. Mais nous n'avons pas dit comment il se fait que ces corps n'aient pas, en se séparant par genres, mis fin à leurs mouvements rapides les uns au milieu des autres. Voici donc ce que nous dirons maintenant : comme le contour de l'univers comprend tous ces genres de corps, et qu'étant orbiculaire, il veut toujours, d'après sa nature, se concentrer en lui-même, il les resserre tous et ne permet pas qu'il reste aucune place vide. C'est pourquoi le feu principalement est répandu dans tout l'espace, puis l'air, puisqu'il est le second pour la ténuité, et ainsi de suite pour les autres. Car les choses formées des parties les plus grandes laissent le plus de vide dans leur arrangement, et les plus petites en laissent moins. Ainsi le mouvement de condensation pousse les plus petites dans les intervalles des plus grandes. Les petites étant placées auprès des grandes, les moindres écartent les plus grandes les unes des autres, tandis que les plus grandes compriment les moindres, et toutes sont ainsi transportées en tout sens dans les lieux qui leur conviennent [2]. Car chacune, changeant de grandeur, change également de position dans l'espace. Ainsi, par ce moyen, la production de la diversité, se perpétuant toujours, cause le mouvement perpétuel de ces corps, qui a lieu maintenant et qui doit continuer à jamais [3].

En outre, il faut songer qu'il s'est formé plusieurs espèces de feu, telles que la flamme, ce qui sortant de la flamme donne, sans brûler, de la lumière aux yeux, et ce qui, après que la

1 V. note 77. — 2 V. note 78. — 3 V. note 79.

D καταλειπόμενον αὐτοῦ. κατὰ ταὐτὰ δὲ ἀέρος τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη τε καὶ σκότος ἕτερά τε ἀνώνυμα εἴδη γεγονότα, διὰ τὴν τῶν τριγώνων ἀνισότητα. τὰ δὲ ὕδατος διχῇ μὲν πρῶτον, τὸ μὲν ὑγρόν, τὸ δὲ χυτὸν γένος αὐτοῦ. τὸ μὲν οὖν ὑγρόν, διὰ τὸ μετέχον εἶναι τῶν γενῶν τῶν ὕδατος, ὅσα σμικρά, ἀνίσων ὄντων, κινητὸν αὐτό τε καθ' αὑτὸ καὶ ὑπ' ἄλλου
E διὰ τὴν ἀνωμαλότητα καὶ τὴν τοῦ σχήματος ἰδέαν γέγονε· τὸ δ' ἐκ μεγάλων καὶ ὁμαλῶν στασιμώτερον μὲν ἐκείνου καὶ βαρὺ πεπηγὸς ὑπὸ ὁμαλότητος ἐστίν, ὑπὸ δὲ πυρὸς εἰσιόντος καὶ διαλύοντος αὐτὸ τὴν ὁμαλότητα ἀπολέσαν μετίσχει μᾶλλον κινήσεως, γενόμενον δὲ εὐκίνητον, ὑπὸ τοῦ πλησίον ἀέρος ὠθούμενον καὶ κατατεινόμενον ἐπὶ γῆν, τήκεσθαι μὲν τὴν τῶν ὄγκων καθαίρεσιν, ῥοὴν δὲ τὴν κατάτασιν ἐπὶ γῆν ἐπωνυμίαν ἑκατέρου τοῦ πάθους ἔλαβε. πάλιν δὲ ἐκπίπτοντος αὐ-
59 τόθεν τοῦ πυρός, ἅτε οὐκ εἰς κενὸν ἐξιόντος, ὠθούμενος ὁ πλησίον ἀὴρ εὐκίνητον ὄντα ἔτι τὸν ὑγρὸν ὄγκον εἰς τὰς τοῦ πυρὸς ἕδρας ξυνωθῶν αὐτὸν αὑτῷ ξυμμίγνυσιν· ὁ δὲ ξυνωθούμενος ἀπολαμβάνων τε τὴν ὁμαλότητα πάλιν, ἅτε τοῦ τῆς ἀνωμαλότητος δημιουργοῦ πυρὸς ἀπιόντος, αὖθις εἰς ταὐτὸν αὑτῷ καθίσταται. καὶ τὴν μὲν τοῦ πυρὸς ἀπαλλαγὴν ψύξιν, τὴν δὲ ξύνοδον ἀπελθόντος ἐκείνου πεπηγὸς
B εἶναι γένος προσερρήθη. Τούτων δὴ πάντων, ὅσα χυτὰ προσείπομεν ὕδατα, τὸ μὲν ἐκ λεπτοτάτων καὶ ὁμαλωτάτων πυκνότατον γιγνόμενον, μονοειδὲς γένος, στίλβοντι καὶ ξανθῷ χρώματι κοινωθέν, τιμαλφέστατον κτῆμα χρυσὸς ἠθημένος διὰ πέτρας ἐπάγη. χρυσοῦ δὲ ὄζος διὰ πυκνότητα σκληρότατον ὂν καὶ μελανθὲν ἀδάμας ἐκλήθη. τὸ δ' ἐγγὺς μὲν χρυσοῦ τῶν μερῶν, εἴδη δὲ πλείω ἑνὸς ἔχον, πυκνότητι μὲν

flamme est éteinte, reste dans les corps enflammés [1]. De même dans l'air il y a la partie la plus pure, qu'on nomme *éther*, la plus trouble, qu'on nomme brouillards et nuages sombres, et d'autres espèces sans nom, formées par l'inégalité des triangles. L'eau se divise d'abord en deux espèces, celle qui est liquide, et celle qui est fusible. L'espèce liquide, contenant des parties d'eau petites et inégales, peut facilement être mue par elle-même et par d'autres corps, à cause de la variété de sa composition et de l'espèce de figure qu'elle a reçue. L'espèce fusible, composée de parties grandes et pareilles, est plus stable, pesante et compacte à cause de son uniformité; mais lorsque, par le feu qui la pénètre et la dissout, son uniformité se trouve détruite, elle participe davantage au mouvement, et devenue ainsi très-mobile, elle est poussée par l'air environnant et se répand sur la terre. Alors on dit qu'elle est *fondue*, pour exprimer la division de ses parties [2], et qu'elle *coule*, pour exprimer son épanchement sur la terre; et c'est par ces deux mots qu'on exprime ce double changement qu'elle subit. Mais ensuite le feu s'échappe de ce corps, et comme il n'en sort pas pour entrer dans le vide, l'air environnant, pressé par lui, comprime la masse liquide encore mobile, lui fait remplir les intervalles que le feu remplissait, et la concentre en elle-même : cette masse ainsi comprimée, reprenant son uniformité, lorsque l'auteur de la variété, le feu, s'est retiré, se resserre et se rétablit dans son identité avec elle-même. On a donné à cette sortie du feu le nom de refroidissement, et pour exprimer la condensation qui en est la suite, on dit que le corps est congelé. De tous ces corps que nous avons nommés eaux fusibles, celui qui se forme des parties les plus petites et qui a le plus de densité, ce genre dont il n'y a point plusieurs espèces, dont la couleur est un jaune éclatant, le plus précieux des trésors, l'or, s'est condensé en se filtrant a travers la pierre [3]. Le nœud de l'or, qui à cause de sa densité est très-dur et a pris la couleur noire, est appelé *adamas* [4]. L'espèce d'eau fusible qui s'est formée par la réunion de parties presque aussi petites que celle de l'or, mais qui a plusieurs espèces, qui surpasse l'or en

1 V. note 80. — 2 V. note 81. — 3 V. note 82. — 4 V. note 83.

C χρυσοῦ πυκνότερον ὄν, καὶ γῆς μόριον ὀλίγον καὶ λεπτὸν μετασχόν, ὥςε σκληρότερον εἶναι, τῷ δὲ μεγάλα ἐντὸς αὑτοῦ διαλείμματα ἔχειν κουφότερον, τῶν λαμπρῶν πηκτῶν τε ἓν γένος ὑδάτων χαλκὸς ξυςαθεὶς γέγονε. τὸ δ' ἐκ γῆς αὐτῷ μιχθέν, ὅταν παλαιουμένω διαχωρίζησθον πάλιν ἀπ' ἀλλήλων, ἐκφανὲς καθ' αὑτὸ γιγνόμενον ἰὸς λέγεται. τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι, τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν, ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα
D τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο. ταύτῃ δὴ καὶ τὰ νῦν ἐφέντες τὸ μετὰ τοῦτο τῶν αὐτῶν πέρι τὰ ἑξῆς εἰκότα δίιμεν τῇδε. Τὸ πυρὶ μεμιγμένον ὕδωρ, ὅσον λεπτὸν ὑγρόν τε διὰ τὴν κίνησιν καὶ τὴν ὁδὸν ἣν κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὑγρὸν λέγεται, μαλακόν τε αὖ τῷ τὰς βά-
E σεις ἧττον ἑδραίους οὔσας ἢ τὰς γῆς ὑπείκειν, τοῦτο δ' ὅταν πυρὸς ἀποχωρισθὲν ἀέρος τε μονωθῇ, γέγονε μὲν ὁμαλώτερον, ξυνέωςαι δὲ ὑπὸ τῶν ἐξιόντων εἰς αὐτό, παγέν τε οὕτω, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς μάλιςα παθὸν ταῦτα χάλαζα, τὸ δ' ἐπὶ γῆς κρύςαλλος, τὸ δὲ ἧττον ἡμιπαγές τε ὂν ἔτι, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς αὖ χιών, τὸ δ' ἐπὶ γῆς ξυμπαγέν, ἐκ δρόσου γενόμενον, πάχνη λέγεται. τὰ δὲ δὴ πλεῖςα ὑδάτων εἴδη με-
60 μιγμένα ἀλλήλοις, ξύμπαν μὲν τὸ γένος, διὰ τῶν ἐκ γῆς φυτῶν ἠθημένα, χυμοὶ λεγόμενοι· διὰ δὲ τὰς μίξεις ἀνομοιότητα ἕκαςοι σχόντες τὰ μὲν ἄλλα πολλὰ ἀνώνυμα γένη παρέσχοντο, τέτταρα δέ, ὅσα ἔμπυρα εἴδη, διαφανῆ μάλιςα γενόμενα εἴληφεν ὀνόματα αὐτῶν, τὸ μὲν τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος θερμαντικὸν οἶνος, τὸ δὲ λεῖον καὶ

densité, qui renferme une petite quantité de terre très-ténue et est pour cette raison plus dure que l'or, mais qui est plus légère à cause des grands intervalles qui se trouvent dans sa masse, c'est un genre d'eau brillante et condensée que l'on nomme airain[1]. Mais lorsqu'avec le temps la partie de terre qu'il contient se sépare de lui, devenue visible par elle-même elle prend le nom de rouille. Quant aux autres choses du même genre, il n'est pas difficile d'en discourir de même, en suivant toujours la vraisemblance : et si quelqu'un, par manière de récréation, laissant de côté les méditations sur les êtres éternels, et cherchant à se faire des opinions vraisemblables sur les choses produites, trouve dans cette occupation un plaisir exempt de regrets, il peut se procurer ainsi pendant sa vie un amusement sage et modéré[2]. Continuons donc de nous y livrer et d'exposer sur les questions suivantes, comme sur celles qui ont précédé, des idées vraisemblables. L'eau mêlée de feu, celle qui déliée et fluide reçoit, à cause de ce mouvement et de ce cours qu'elle suit en roulant sur la terre, le nom de liquide, et qui est aussi appelée molle, parce que ses bases, moins stables que celles de la terre, cèdent facilement, cette eau, lorsqu'elle est séparée du feu et de l'air et isolée, devient plus uniforme, se trouve comprimée par la sortie de ces deux corps et se condense : si c'est beaucoup au-dessus de la terre qu'elle éprouve ce changement, elle prend le nom de grêle; si c'est sur la terre même, celui de glace; et quand les parties sont plus petites et coagulées à moitié, si elles se forment au-dessus de la terre, c'est la neige; si elles se forment de la rosée sur la terre même, c'est ce qu'on nomme frimas[3]. Les nombreuses espèces d'eaux, mêlées les unes aux autres et distillées à travers les plantes que la terre produit, reçoivent en général le nom de sucs; et comme chacun de ces sucs a reçu par ces mélanges beaucoup de variétés, ils forment un grand nombre d'espèces sans nom. Mais les quatre espèces qui contiennent du feu, ayant été plus remarquées, ont reçu chacune un nom particulier. Le suc qui réchauffe l'âme en même temps que le corps, c'est le vin. L'espèce qui est grasse, qui divise le feu visuel, et qui à

1 V. note 84. — 2 V. note 85. — 3 V. note 86.

διακριτικὸν ὄψεως διὰ ταῦτά τε ἰδεῖν λαμπρὸν καὶ ςίλβον λιπαρόν τε φανταζόμενον ἐλαιηρὸν εἶδος, πίττα καὶ κίκι καὶ ἔλαιον αὐτὸ ὅσα
B τ' ἄλλα τῆς αὐτῆς δυνάμεως· ὅσον δὲ διαχυτικὸν μέχρι φύσεως τῶν περὶ τὸ ςόμα ξυνόδων, ταύτῃ τῇ δυνάμει γλυκύτητα παρεχόμενον, μέλι τὸ κατὰ πάντων μάλιςα πρόσρημα ἔσχε· τὸ δὲ τῆς σαρκὸς διαλυτικὸν τῷ κάειν ἀφρῶδες γένος, ἐκ πάντων ἀφορισθὲν τῶν χυμῶν, ὀπὸς ἐπωνομάσθη.

Γῆς δὲ εἴδη, τὸ μὲν ἠθημένον δι' ὕδατος τοιῷδε τρόπῳ γίγνεται σῶμα λίθινον. τὸ ξυμμιγὲς ὕδωρ ὅταν ἐν τῇ ξυμμίξει κοπῇ, μετέβα-
C λεν εἰς ἀέρος ἰδέαν· γενόμενος δὲ ἀὴρ εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἀναθεῖ. κενὸν δ' ὑπῆρχεν αὐτῶν οὐδέν· τὸν οὖν πλησίον ἔωσεν ἀέρα. ὁ δέ, ἅτε ὢν βαρύς, ὠσθεὶς καὶ περιχυθεὶς τῷ τῆς γῆς ὄγκῳ σφόδρα ἔθλιψε ξυνέωσέ τε αὐτὸν εἰς τὰς ἕδρας ὅθεν ἀνῄειν ὁ νέος ἀήρ. ξυνωσθεῖσα δὲ ὑπὸ ἀέρος ἀλύτως ὕδατι γῆ ξυνίςαται πέτρα, καλλίων μὲν ἡ τῶν ἴσων καὶ ὁμαλῶν διαφανὴς μερῶν, αἰσχίων δὲ ἡ ἐναντία. τὸ δὲ ὑπὸ πυρὸς τάχους τὸ νοτερὸν πᾶν ἐξαρπασθὲν καὶ κραυρότερον ἐκείνου
D ξυςάν, ᾧ γένει κέραμον ἐπωνομάκαμεν, τοῦτο γέγονεν. ἔςι δὲ ὅτε νοτίδος ὑπολειφθείσης χυτὴ γῆ γενομένη διὰ πυρός, ὅταν ψυχθῇ, γέγονε τὸ μέλαν χρῶμα ἔχων λίθος. τῷ δ' αὖ κατὰ ταὐτὰ μὲν ταῦτα ἐκ ξυμμίξεως ὕδατος ἀπομονουμένῳ πολλοῦ, λεπτοτέρων δὲ ἐκ γῆς μερῶν ἁλμυρῷ τε ὄντι, ἡμιπαγεῖ γενομένῳ, καὶ λυτῷ πάλιν ὑφ' ὕδατος, τὸ μὲν ἐλαίου καὶ γῆς καθαρτικὸν γένος λίτρον, τὸ δ' εὐάρμοςον ἐν ταῖς
E κοινωνίαις ταῖς περὶ τὴν τοῦ ςόματος αἴσθησιν ἁλῶν, κατὰ λόγον

cause de cela paraît luisante, brillante, éclatante aux yeux, c'est l'espèce huileuse[1], qui comprend la poix, le suc de ricin, l'huile elle-même, et les autres sucs qui ont les mêmes qualités. Celui dont la propriété résolutive s'étend aux substances unies pour former un aliment[2], et qui produit en vertu de cette propriété une sensation agréable, reçoit en général le nom de miel. Enfin le genre de suc qui dissout les chairs, et qui par la chaleur devient écumeux, a été distingué de tous les autres par le nom d'opium[3].

Quant aux espèces de terre, celle qui s'est purifiée en passant à travers l'eau, forme un corps pierreux de la manière suivante. Quand les particules de l'eau qui s'y trouve combinée sont divisées en fragments dans ce mélange, cette eau se transforme en air, et cet air ainsi formé monte à la place qui lui convient. Mais comme il n'y avait point de vide, il faut que cet air presse l'air voisin, et celui-ci, en vertu de sa pesanteur, répandu et comprimé autour de la masse de terre, la foule fortement et la force à remplir les places vides que l'air nouvellement formé avait laissées: cette terre, comprimée par l'air dans une union indissoluble avec l'eau, constitue les pierres, dont les plus belles sont formées de parties égales et uniformes, et sont transparentes, tandis que les plus laides ont les qualités contraires[4]. Mais lorsque cette terre, privée par la force du feu de toute son humidité, se condense en un corps plus sec que la pierre, c'est ainsi que se forme ce que nous nommons la tuile. Mais quelquefois, sans perdre son humidité, la terre est liquéfiée par le feu, et ensuite en se refroidissant elle produit une pierre qui a la couleur noire[5]. Et lorsque de la même manière cette terre est privée d'une grande partie de l'eau qui s'y trouvait mêlée, mais qu'elle est composée de parties plus tenues et qu'elle est salée, il se forme ainsi un corps à demi solide et susceptible de se dissoudre de nouveau dans l'eau : ainsi se produisent, d'une part le nitre, qui sert à laver les taches d'huile et de terre[6]; de l'autre, ce corps qu'il est si utile de mêler avec les substances réunies pour flatter le palais, le sel,

1 V. note 87. — 2 V. note 88. — 3 V. note 89. — 4 V. note 90. — 5 V. note 91. — 6 V. note 92.

νόμου, θεοφιλὲς σῶμα ἐγένετο. Τὰ δὲ κοινὰ ἐξ ἀμφοῖν, ὕδατι μὲν οὐ λυτά, πυρὶ δὲ διὰ τὸ τοιόνδε, οὕτω ξυμπήγνυται. γῆς ὄγκους πῦρ μὲν ἀήρ τε οὐ τήκει· τῆς γὰρ ξυςάσεως τῶν διακένων αὐτῆς σμικρομερέςερα πεφυκότα, διὰ πολλῆς εὐρυχωρίας ἰόντα, οὐ βιαζόμενα, ἄλυτον αὐτὴν ἐάσαντα ἄτηκτον παρέσχε. τὰ δὲ ὕδατος ἐπειδὴ μείζω
61 πέφυκε μέρη, βίαιον ποιούμενα τὴν διέξοδον, λύοντα αὐτὴν τήκει. γῆν μὲν γὰρ ἀξύςατον ὑπὸ βίας οὕτως ὕδωρ μόνον λύει, ξυνεςηκυῖαν δὲ πλὴν πυρὸς οὐδέν· εἴσοδος γὰρ οὐδενὶ πλὴν πυρὶ λέλειπται. τὴν δὲ ὕδατος αὖ ξύνοδον τὴν μὲν βιαιοτάτην πῦρ μόνον, τὴν δὲ ἀσθενεςέραν ἀμφότερα, πῦρ τε καὶ ἀήρ, διαχεῖτον, ὁ μὲν κατὰ τὰ διάκενα, τὸ δὲ καὶ κατὰ τὰ τρίγωνα. βίᾳ δὲ ἀέρα ξυςάντα οὐδὲν λύει πλὴν κατὰ τὸ ςοιχεῖον, ἀβίαςον δὲ κατατήκει μόνον πῦρ. τὰ δὲ δὴ
B τῶν ξυμμίκτων ἐκ γῆς τε καὶ ὕδατος σωμάτων, μέχρι περ ἂν ὕδωρ αὐτοῦ τὰ τῆς γῆς διάκενα καὶ βίᾳ ξυμπεπιλημένα κατέχῃ, τὰ μὲν ὕδατος ἐπιόντα ἔξωθεν εἴσοδον οὐκ ἔχοντα μέρη περιῤῥέοντα τὸν ὅλον ὄγκον ἄτηκτον εἴασε, τὰ δὲ πυρὸς εἰς τὰ τῶν ὑδάτων διάκενα εἰσιόντα, ὅπερ ὕδωρ γῆν, τοῦτο δὲ πῦρ ἀέρα ἀπεργαζόμενα, τηχθέντι τῷ κοινῷ σώματι ῥεῖν μόνα αἴτια ξυμβέβηκε. τυγχάνει δὲ ταῦτα ὄντα, τὰ μὲν ἔλαττον ἔχοντα ὕδατος ἢ γῆς τό τε περὶ τὴν
C ὕαλον γένος ἅπαν ὅσα τε λίθων χυτὰ εἴδη καλεῖται, τὰ δὲ πλέον ὕδατος αὖ πάντα ὅσα κηροειδῆ καὶ θυμιατικὰ σώματα ξυμπήγνυται.

Καὶ τὰ μὲν δὴ σχήμασι κοινωνίαις τε καὶ μεταλλαγαῖς εἰς ἄλληλα πεποικιλμένα εἴδη σχεδὸν ἐπιδέδεικται, τὰ δὲ παθήματα αὐτῶν δι' ἃς

ce corps qui suivant les termes de la loi, est un corps aimé des dieux[1]. Quant à ceux des corps composés de terre et d'eau qui ne peuvent être dissous par l'eau, mais par le feu d'après les causes suivantes, voici comment ils se sont coagulés[2]. Le feu et l'air ne peuvent dissoudre les masses de terre; car étant plus tenus que les intervalles qui se trouvent dans sa composition, ils passent sans effort par ces passages très-vastes pour eux, et la traversant ainsi sans la dissoudre, ils ne la fondent point. Mais les parties de l'eau, étant plus grosses, font effort pour la traverser, la dissolvent et la fondent. En effet, quand la terre n'est point condensée avec force, il n'y a que l'eau qui puisse la dissoudre; mais quand elle est compacte, il n'y a que le feu; car il est le seul corps qui puisse y pénétrer. Quant à l'eau, l'union la plus forte de ses parties ne peut être dissoute que par le feu; mais l'air ou le feu peuvent également dissoudre la plus faible, l'air en s'introduisant dans les intervalles, le feu en séparant même les triangles constitutifs. Pour l'air, quand il est condensé avec force, rien ne peut le dissoudre sans le diviser en ses éléments; quand il n'est pas condensé avec force, le feu seul peut le dissoudre[3]. Par conséquent, dans les corps composés de terre et d'eau, tant que l'eau occupe les espaces vides restés dans la terre comprimée avec force, si des parties d'eau viennent frapper ces corps à l'extérieur, ne trouvant point d'ouverture, elles coulent autour de la masse entière, sans pouvoir la fondre; mais les parties du feu, pénétrant dans les intervalles de l'eau et agissant sur elle comme l'eau sur la terre et comme le feu même sur l'air, fondent le corps composé et peuvent seules le rendre fluide[4]. Parmi ces corps, les uns se trouvent contenir moins d'eau que de terre; ce sont toutes les espèces de verre et toutes les espèces de pierres qu'on nomme fusibles : d'autres au contraire contiennent plus d'eau dans leur composition; ce sont tous les corps semblables à la cire et aromatiques.

Nous avons fait connaître à peu près les espèces variées nées des diverses figures, de leurs mélanges et de leurs transformations; mais la manière dont naissent les impressions qu'elles

1 V. note 93. — 2 V. note 94. — 3 V. note 95. — 4 V. note 96.

αἰτίας γέγονε πειρατέον ἐμφανίζειν. πρῶτον μὲν οὖν ὑπάρχειν αἴσθησιν δεῖ τοῖς λεγομένοις ἀεί. σαρκὸς δὲ καὶ τῶν περὶ σάρκα γένεσιν,
D ψυχῆς τε ὅσον θνητόν, οὔπω διεληλύθαμεν. τυγχάνει δὲ οὔτε ταῦτα χωρὶς τῶν περὶ τὰ παθήματα ὅσα αἰσθητικά, οὔτ' ἐκεῖνα ἄνευ τούτων δυνατὰ ἱκανῶς λεχθῆναι· τὸ δὲ ἅμα σχεδὸν οὐ δυνατόν. ὑποθετέον δὴ πρότερον θάτερα, τὰ δ' ὕϛερα ὑποτεθέντα ἐπάνιμεν αὖθις. ἵνα οὖν ἑξῆς τὰ παθήματα λέγηται τοῖς γένεσιν, ἔϛω πρότερα ἡμῖν τὰ περὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὄντα.

Πρῶτον μὲν οὖν ᾗ πῦρ θερμὸν λέγομεν, ἴδωμεν ὧδε σκοποῦντες, τὴν διάκρισιν καὶ τομὴν αὐτοῦ περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν γιγνομένην ἐννοη-
E θέντες. ὅτι μὲν γὰρ ὀξύ τι τὸ πάθος, πάντες σχεδὸν αἰσθανόμεθα· τὴν δὲ λεπτότητα τῶν πλευρῶν καὶ γωνιῶν ὀξύτητα τῶν τε μορίων σμικρότητα καὶ τῆς φορᾶς τὸ τάχος, οἷς πᾶσι σφοδρὸν ὂν καὶ τομὸν ὀξέως τὸ προςτυχὸν ἀεὶ τέμνει, λογιϛέον ἀναμιμνησκομένοις τὴν τοῦ
62 σχήματος αὐτοῦ γένεσιν, ὅτι μάλιϛα ἐκείνη καὶ οὐκ ἄλλη φύσις διακρίνουσα ἡμῶν κατὰ σμικρά τε τὰ σώματα κερματίζουσα, τοῦτο ὃ νῦν θερμὸν λέγομεν, εἰκότως τὸ πάθημα καὶ τοὔνομα παρέσχε.

Τὸ δ' ἐναντίον τούτῳ κατάδηλον μέν, ὅμως δὲ μηδὲν ἐπιδεὲς ἔϛω λόγου. τὰ γὰρ δὴ τῶν περὶ τὸ σῶμα ὑγρῶν μεγαλομερέϛερα εἰσιόντα,
B τὰ σμικρότερα ἐξωθοῦντα, εἰς τὰς ἐκείνων οὐ δυνάμενα ἕδρας ἐνδῦναι, ξυνωθοῦντα ἡμῶν τὸ νοτερόν, ἐξ ἀνωμάλου κεκινημένου τε ἀκίνητον δι' ὁμαλότητα καὶ τὴν ξύνωσιν ἀπεργαζόμενα πήγνυσι· τὸ δὲ παρὰ φύσιν ξυναγόμενον μάχεται κατὰ φύσιν αὐτὸ ἑαυτὸ εἰς τοὐναντίον ἀπωθοῦν. τῇ δὴ μάχῃ καὶ τῷ σεισμῷ τούτῳ τρόμος καὶ

produisent sur nous, voilà ce qu'il faut tâcher d'éclaircir. D'abord il faut toujours que les corps dont on parle aient la propriété d'être sentis[1]. Mais nous n'avons pas encore discouru sur la formation de la chair et tout ce qui y a rapport, ni sur la partie mortelle de l'âme[2]. Or il se trouve qu'on n'en peut parler d'une manière convenable, sans parler de toutes les impressions qui sont sensibles[3], ni réciproquement, et cependant il n'est guère possible de traiter simultanément ces deux sujets. Il faut donc prendre l'un des deux pour le premier, et nous passerons ensuite à l'autre. Ainsi, afin de suivre, en parlant des impressions, le même ordre qu'en parlant des genres de corps qui les produisent, commençons par parler des impressions qui concernent à la fois le corps et l'âme[4].

D'abord voyons pourquoi nous disons que le feu est chaud. Pour cela, remarquons la séparation et la division qui ont lieu par son action dans notre corps; car nous sentons tous, je pense, que cette impression ressemble à celle d'un corps acéré. Il faut songer à la finesse de ses arrêtes et de ses pointes, à la petitesse de ses parties et à la rapidité de son mouvement, d'après lesquelles, violent, tranchant et acéré, il coupe tout ce qu'il rencontre; il faut aussi se souvenir de la manière dont il est formé : c'est elle qui, le rendant plus propre que toute autre substance à diviser nos corps et à les tailler en petites parties, explique la sensation que nous nommons maintenant chaleur et le nom même qu'elle a reçu[5].

La sensation contraire est facile à expliquer; cependant ne manquons pas d'en parler. Parmi les liquides qui entourent le corps, ceux dont les parties sont les plus grosses refoulent en y pénétrant les liquides les plus déliés; mais ne pouvant s'introduire dans leurs places, ils compriment les humeurs de notre corps, et tandis qu'elles étaient composées de parties inégales et agitées, ils les rendent immobiles par l'uniformité et la compression, et les coagulent; or ce qui est rapproché contre nature, combat naturellement et fait effort pour réagir contre son adversaire. C'est à ce combat et à cet ébranlement qu'on a

1 V. note 97. — 2 V. note 98. — 3 V. note 99. — 4 V. note 100. — 5 V. note 101.

ῥῖγος ἐτέθη, ψυχρόν τε τὸ πάθος ἅπαν τοῦτο καὶ τὸ δρῶν αὐτὸ ἔσχεν ὄνομα.

Σκληρὸν δὲ ὅσοις ἂν ἡμῶν ἡ σὰρξ ὑπείκῃ· μαλακὸν δὲ ὅσα ἂν τῇ
σαρκί· πρὸς ἄλληλά τε οὕτως. ὑπείκει δὲ ὅσον ἐπὶ σμικροῦ βαίνει·
C τὸ δὲ ἐκ τετραγώνων ὂν βάσεων, ἅτε βεβηκὸς σφόδρα, ἀντιτυπώτα-
τον εἶδος, ὅ τί τε ἂν εἰς πυκνότητα ξυνιὸν πλείστην ἀντίτονον ᾖ μά-
λιστα. Βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον μετὰ τῆς κάτω φύσεως ἄνω τε λεγομένης
ἐξεταζόμενον ἂν δηλωθείη σαφέστατα. φύσει γὰρ δή τινας τόπους δύο
εἶναι διειληφότας διχῇ τὸ πᾶν, ἐναντίους, τὸν μὲν κάτω, πρὸς ὃν
φέρεται πάνθ' ὅσα τινὰ ὄγκον σώματος ἔχει, τὸν δ' ἄνω, πρὸς ὃν
D ἀκουσίως ἔρχεται πᾶν, οὐκ ὀρθὸν οὐδαμῇ νομίζειν. τοῦ γὰρ παντὸς
οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος, ὅσα μὲν ἀφεστῶτα ἴσον τοῦ μέσου γέ-
γονεν ἔσχατα, ὁμοίως αὐτὰ χρὴ ἔσχατα πεφυκέναι, τὸ δὲ μέσον τὰ
αὐτὰ μέτρα τῶν ἐσχάτων ἀφεστηκὸς ἐν τῷ καταντικρὺ νομίζειν δεῖ
πάντων εἶναι. τοῦ δὴ κόσμου ταύτῃ πεφυκότος τί τῶν εἰρημένων ἄνω
τις ἢ κάτω τιθέμενος οὐκ ἐν δίκῃ δόξει τὸ μηδὲν προσῆκον ὄνομα λέ-
E γειν; ὁ μὲν γὰρ μέσος ἐν αὐτῷ τόπος οὔτε κάτω πεφυκὼς οὔτε ἄνω
λέγεσθαι δίκαιος, ἀλλ' αὐτὸ ἐν μέσῳ· ὁ δὲ πέριξ οὔτε δὴ μέσος οὔτ'
ἔχων διάφορον αὐτοῦ μέρος ἕτερον θατέρου μᾶλλον πρὸς τὸ μέσον ἤ
τι τῶν καταντικρύ. τοῦ δὲ ὁμοίως πάντῃ πεφυκότος ποῖά τις ἐπι-
φέρων ὀνόματα αὐτῷ ἐναντία καὶ πῇ καλῶς ἂν ἡγοῖτο λέγειν; εἰ γάρ
63 τι καὶ στερεὸν εἴη κατὰ μέσον τοῦ παντὸς ἰσοπαλές, εἰς οὐδὲν ἄν
ποτε τῶν ἐσχάτων ἐνεχθείη διὰ τὴν πάντῃ ὁμοιότητα αὐτῶν· ἀλλ' εἰ
καὶ περὶ αὐτὸ πορεύοιτό τις ἐν κύκλῳ, πολλάκις ἂν στὰς ἀντίπους

donné le nom de tremblement et de frisson, et qu'on a appliqué le nom de froid à l'ensemble de ces impressions, ainsi qu'à ce qui les produit[1].

On nomme durs les corps auxquels cède notre chair; mous, ceux qui lui cèdent, et de même les uns par rapport aux autres : ceux-là cèdent, qui ont de petites bases; mais ceux dont les parties ont des bases quadrangulaires, ayant une grande force de stabilité, sont de l'espèce la plus ferme et de celle qui peut acquérir le plus de densité et devenir la plus résistante. Quant à la pesanteur et à la légèreté, c'est en les examinant dans leur rapport avec ce qu'on appelle le haut et le bas, qu'on peut en rendre compte de la manière la plus claire. En effet, que l'univers entier soit séparé naturellement en deux régions opposées, savoir le bas, vers lequel est porté tout ce qui a une certaine masse corporelle, et le haut vers lequel aucun corps ne se dirige, si ce n'est par force, c'est ce qu'on aurait tout à fait tort de penser. Car, le ciel entier étant sphérique, les choses qui par leur nature sont aux extrémités à égale distance du centre, sont nécessairement aux extrémités toutes de la même manière, et le milieu, situé à égale distance des extrémités, doit être considéré comme placé en regard de toutes également. Puisque telle est la nature du monde, quelle est celle des régions dont nous parlons qu'on pourrait appeler le haut ou le bas, sans être accusé à juste titre de lui donner un nom qui ne lui convient nullement? Car le milieu du monde ne doit, par sa nature, être dit ni haut ni bas, mais lui-même est au milieu; et l'espace environnant n'est pas lui-même au milieu et n'a d'aucun côté aucune partie qui soit spécialement dans la direction du milieu, plutôt qu'une partie située du côté opposé. Or, quand une chose est ainsi semblable de tous côtés par nature, quels noms contraires pourrait-on se croire jamais en droit de lui appliquer? En effet, en supposant même qu'il y eût au centre de l'univers un corps solide régulier, ce corps ne se porterait jamais vers aucune des extrémités plutôt que vers les autres, puisque toutes sont parfaitement semblables. Mais si quelqu'un, faisant le tour de ce corps circulairement, s'arrêtait

1 V. note 102.

ταὐτὸν αὑτοῦ κάτω καὶ ἄνω προσείποι. τὸ μὲν γὰρ ὅλον, καθάπερ
εἴρηται νῦν δή, σφαιροειδὲς ὂν τόπον τινὰ κάτω, τὸν δὲ ἄνω λέγειν
ἔχειν οὐκ ἔμφρονος· ὅθεν δὲ ὠνομάσθη ταῦτα καὶ ἐν οἷς ὄντα εἰ-
θίσμεθα δι' ἐκεῖνα καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον οὕτω διαιρούμενοι λέγειν,
B ταῦτα διομολογητέον ὑποθεμένοις τάδ' ἡμῖν. εἴ τις ἐν τῷ τοῦ παντὸς
τόπῳ καθ' ὃν ἡ τοῦ πυρὸς εἴληχε μάλιστα φύσις, οὗ καὶ πλεῖστον ἂν
ἠθροισμένον εἴη πρὸς ὃ φέρεται, ἐπαναβὰς ἐπ' ἐκεῖνο καὶ δύναμιν
εἰς τοῦτο ἔχων, μέρη τοῦ πυρὸς ἀφαιρῶν ἱσταίη τιθεὶς εἰς πλάστιγγας,
αἴρων τὸν ζυγὸν καὶ τὸ πῦρ ἕλκων εἰς ἀνόμοιον ἀέρα βιαζόμενος,
C δῆλον ὡς τοὔλαττόν που τοῦ μείζονος ῥᾷον βιᾶται. ῥώμῃ γὰρ μιᾷ
δυοῖν ἅμα μετεωριζομένοιν, τὸ μὲν ἔλαττον μᾶλλον, τὸ δὲ πλέον
ἧττον ἀνάγκη που κατατεινόμενον ξυνέπεσθαι τῇ βίᾳ, καὶ τὸ μὲν
πολὺ βαρὺ καὶ κάτω φερόμενον κληθῆναι, τὸ δὲ σμικρὸν ἐλαφρὸν καὶ
ἄνω. ταὐτὸν δὴ τοῦτο δεῖ φωρᾶσαι δρῶντας ἡμᾶς περὶ τόνδε τὸν τό-
πον. ἐπὶ γὰρ γῆς βεβῶτες, γεώδη γένη διιστάμενοι καὶ γῆν ἐνίοτε αὐ-
τὴν ἕλκομεν εἰς ἀνόμοιον ἀέρα βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν, ἀμφότερα τοῦ
D ξυγγενοῦς ἀντεχόμενα. τὸ δὲ σμικρότερον ῥᾷον τοῦ μείζονος βιαζο-
μένοις εἰς τὸ ἀνόμοιον πρότερον ξυνέπεται· κοῦφον οὖν αὐτὸ προσει-
ρήκαμεν, καὶ τὸν τόπον εἰς ὃν βιαζόμεθα ἄνω, τὸ δ' ἐναντίον τού-
τοις πάθος βαρὺ καὶ κάτω. ταῦτ' οὖν δὴ διαφόρως ἔχειν αὐτὰ πρὸς
αὑτὰ ἀνάγκη διὰ τὸ τὰ πλήθη τῶν γενῶν τόπον ἐναντίον ἄλλα ἄλ-
λοις κατέχειν· τὸ γὰρ ἐν ἑτέρῳ κοῦφον ὂν τόπῳ τῷ κατὰ τὸν ἐναντίον
E τόπον ἐλαφρῷ καὶ τῷ βαρεῖ τὸ βαρὺ τῷ τε κάτω τὸ κάτω καὶ τῷ ἄνω

à plusieurs reprises en des points directement opposés, il donnerait successivement les noms de haut et de bas à une même partie de ce corps. Ainsi, l'univers étant, comme nous venons de le dire, de forme sphérique, vouloir qu'il soit divisé en deux parts, l'une inférieure, l'autre supérieure, ce ne serait pas parler en homme sensé. Maintenant, quelle est l'origine des noms de haut et de bas, et à quels objets appartiennent réellement ces dénominations qu'on a coutume d'appliquer au monde, pour le diviser en parties distinctes? C'est là un point sur lequel il faut nous entendre, en posant les principes suivants. Si dans le lieu de l'univers qui appartient spécialement au feu et où se trouve rassemblée la masse principale à laquelle il tend à se réunir [1], quelqu'un, placé au-dessus de cette masse et ayant le pouvoir nécessaire, enlevait des parties de feu, les déposait dans les plateaux d'une balance, et soulevant le fleau, tirait le feu avec violence vers l'air dissemblable, il est clair que la portion de feu la plus petite céderait plus facilement que la plus grande; car lorsqu'une même force soulève à la fois deux objets, nécessairement le plus petit suit avec plus d'impétuosité que le plus grand la force qui les entraîne, et on dit que le grand est pesant et se porte en bas, et que le petit est léger et se porte en haut. Eh bien! observons-nous nous-mêmes faisant la même chose au lieu où nous sommes. Debout sur la terre, nous en séparons des substances terrestres et souvent des portions de la terre même, et nous les tirons vers l'air dissemblable, avec violence et contre leur nature : alors de deux portions qui tendent vers la masse semblable à elles, la plus petite cède plus facilement que la plus grande à notre effort, qui l'entraîne plus vite dans un corps dissemblable [2]. Nous nommons donc légère cette petite portion, nous appelons haut le lieu vers lequel elle est entraînée, et nous donnons à la manière d'être contraire le nom de pesanteur et celui de bas [3]. Ces rapports doivent donc nécessairement n'être pas toujours les mêmes, parce que les masses principales des genres divers occupent des lieux différents. Car deux objets dont l'un est léger dans un lieu, et l'autre léger dans un lieu opposé, ou bien deux

1 V. note 103. — 2 V. note 104. — 3 V. note 105.

τὸ ἄνω πάντ᾽ ἐναντία καὶ πλάγια καὶ πάντως διάφορα πρὸς ἄλληλα ἀνευρεθήσεται γιγνόμενα καὶ ὄντα· τόδε γε μὴν ἕν τι διανοητέον περὶ πάντων αὐτῶν, ὡς ἡ μὲν πρὸς τὸ ξυγγενὲς ὁδὸς ἑκάςοις οὖσα βαρὺ μὲν τὸ φερόμενον ποιεῖ, τὸν δὲ τόπον εἰς ὃν τὸ τοιοῦτον φέρεται κάτω, τὰ δὲ τούτοις ἔχοντα ὡς ἑτέρως θάτερα. περὶ δὴ τούτων αὖ τῶν παθημάτων ταῦτα αἴτια εἰρήσθω. Λείου δ᾽ αὖ καὶ τραχέος παθήματος αἰτίαν πᾶς που κατιδὼν καὶ ἑτέρῳ δυνατὸς ἂν εἴη λέγειν· σκληρότης γὰρ ἀνωμαλότητι μιχθεῖσα, τὸ δ᾽ ὁμαλότης πυκνότητι παρέχεται.

64 Μέγιςον δὲ καὶ λοιπὸν τῶν κοινῶν περὶ ὅλον τὸ σῶμα παθημάτων
τὸ τῶν ἡδέων καὶ τῶν ἀλγεινῶν αἴτιον ἐν οἷς διεληλύθαμεν καὶ ὅσα
διὰ τῶν τοῦ σώματος μορίων αἰσθήσεις κεκτημένα καὶ λύπας ἐν αὐ-
τοῖς ἡδονάς θ᾽ ἅμα ἑπομένας ἔχει. ὧδ᾽ οὖν κατὰ παντὸς αἰσθητοῦ καὶ
ἀναισθήτου παθήματος τὰς αἰτίας λαμβάνωμεν, ἀναμιμνησκόμενοι
B τὸ τῆς εὐκινήτου τε καὶ δυσκινήτου φύσεως ὅ τι διειλόμεθα ἐν τοῖς
πρόσθεν. ταύτῃ γὰρ δὴ μεταδιωκτέον πάντα ὅσα ἐπινοοῦμεν ἑλεῖν· τὸ
μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμ-
πίπτῃ, διαδίδωσι κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα,
μέχρι περ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν
δύναμιν. τὸ δ᾽ ἐναντίον ἑδραῖον ὂν κατ᾽ οὐδένα τε κύκλον ἰὸν πάσχει
C μόνον, ἄλλο δὲ οὐ κινεῖ τῶν πλησίον, ὥςε οὐ διαδιδόντων μορίων
μορίοις ἄλλων ἄλλοις τὸ πρῶτον πάθος ἐν αὐτοῖς ἀκίνητον εἰς τὸ πᾶν

objets pesants, ou hauts, ou bas, dans des lieux opposés, prennent et ont, comme on peut s'en convaincre, des directions contraires, obliques, en un mot tout à fait différentes, les uns par rapport aux autres[1]. Cependant voici une remarque à faire sur tous ces objets, c'est que la direction de chacun vers la masse de même nature fait appeler pesant le corps qui la suit, et fait appeler bas le lieu vers lequel ce corps se dirige, et fait donner les noms contraires aux choses contraires à celles-là : telles sont les causes de ces manières d'être[2]. Quant à la cause de l'impression produite par les corps polis, et de celle que produisent les corps rudes au toucher, tout homme, en jetant les yeux sur ces corps, est capable d'en rendre compte aux autres; car celle-ci est produite par la dureté jointe à la diversité des parties, celle-là par l'uniformité jointe à la densité[3].

Il nous reste encore à étudier ce qu'il y a de plus important dans les impressions communes au corps entier[4], savoir la cause de ce qu'il y a d'agréable ou de douloureux dans toutes celles dont nous avons parlé, et ce qui fait que certaines impressions ont la propriété d'exciter des sensations dans diverses parties du corps et renferment en elles-mêmes des souffrances et des plaisirs inséparables de leur présence[5]. Reprenons donc ainsi les causes de toutes les impressions accompagnées ou non accompagnées de sensation, en nous souvenant de la division établie plus haut entre la nature mobile et la nature difficile à mouvoir. Car telle est la voie à suivre dans les recherches que nous nous proposons. Si une substance mobile de sa nature vient à recevoir une impression même légère, il s'établit dans le corps comme un cercle de parties qui se transmettent cette même action et la font parvenir jusqu'à la partie pensante de l'homme, à laquelle elles annoncent ainsi la puissance de l'agent. Au contraire, une substance de nature opposée, étant stable et ne pouvant se prêter à cette transmission circulaire, est seule affectée, mais ne met en mouvement aucune partie voisine, de sorte que les parties ne se transmettent point les

1 V. note 106. — 2 V. note 107. — 3 V. note 108. — 4 V. note 109. — 5 V. note 110.

ζῶον γενόμενον ἀναίσθητον παρέσχε τὸ παθόν. ταῦτα δὲ περί τε ὀστᾶ
καὶ τρίχας ἐστὶ καὶ ὅσα ἄλλα γήϊνα τὸ πλεῖστον ἔχομεν ἐν ἡμῖν μό-
ρια· τὰ δὲ ἔμπροσθεν περὶ τὰ τῆς ὄψεως καὶ ἀκοῆς μάλιστα, διὰ τὸ
πυρὸς ἀέρος τε ἐν αὐτοῖς δύναμιν ἐνεῖναι μεγίστην. τὸ δὴ τῆς ἡδονῆς
D καὶ λύπης ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι. τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γιγνό-
μενον ἀθρόον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεινὸν, τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν
ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ἠρέμα καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον, τὸ δ' ἐναν-
τίον τούτοις ἐναντίως· τὸ δὲ μετ' εὐπετείας γιγνόμενον ἅπαν αἰσθη-
τὸν μὲν ὅτι μάλιστα, λύπης δὲ καὶ ἡδονῆς οὐ μετέχον, οἷον τὰ περὶ
τὴν ὄψιν αὐτὴν παθήματα, ἣ δὴ σῶμα ἐν τοῖς πρόσθεν ἐῤῥήθη καθ'
ἡμέραν ξυμφυὲς ἡμῶν γίγνεσθαι. ταύτῃ γὰρ τομαὶ μὲν καὶ καύσεις
E καὶ ὅσα ἄλλα πάσχει λύπας οὐκ ἐμποιοῦσιν, οὐδὲ ἡδονὰς πάλιν ἐπὶ
ταὐτὸν ἀπιούσης εἶδος, μέγισται δὲ αἰσθήσεις καὶ σαφέσταται καθότι
τ' ἂν πάθῃ καὶ ὅσων ἂν αὐτή πῃ προσβάλλουσα ἐφάπτηται· βία γὰρ
τὸ πάμπαν οὐκ ἔνι τῇ διακρίσει τε αὐτῆς καὶ συγκρίσει. τὰ δὲ ἐκ
μειζόνων μερῶν σώματα μόγις εἴκοντα τῷ δρῶντι, διαδιδόντα δὲ εἰς
65 ὅλον τὰς κινήσεις, ἡδονὰς ἴσχει καὶ λύπας, ἀλλοτριούμενα μὲν λύ-
πας, καθιστάμενα δὲ πάλιν εἰς ταὐτὸν ἡδονάς. ὅσα δὲ κατὰ σμικρὸν
τὰς ἀποχωρήσεις ἑαυτῶν καὶ κενώσεις εἴληφε, τὰς δὲ πληρώσεις
ἀθρόας καὶ κατὰ μεγάλα, κενώσεως μὲν ἀναίσθητα, πληρώσεως δὲ
αἰσθητικὰ γιγνόμενα, λύπας μὲν οὐ παρέχει τῷ θνητῷ τῆς ψυχῆς,
μεγίστας δὲ ἡδονάς· ἔστι δ' ἔνδηλα περὶ τὰς εὐωδίας. ὅσα δὲ ἀπαλλο-
τριοῦται μὲν ἀθρόα, κατὰ σμικρὰ δὲ μόγις τε εἰς ταὐτὸν πάλιν

unes aux autres la première impression reçue, qui reste en elles sans pénétrer dans tout l'animal, et alors le patient demeure insensible [1]. C'est là ce qui a lieu pour les os, les cheveux, et celles des autres parties de notre corps qui sont composées principalement de terre; tandis que la transmission dont nous avons parlé a lieu surtout pour la vue et l'ouïe, parce que les organes de ces sens renferment beaucoup de feu et d'air. Voici donc ce qu'il faut concevoir touchant le plaisir et la douleur. Une impression violente et contraire à notre nature, produite en nous tout-à-coup et avec force, est douloureuse; celle qui, produite de même tout-à-coup, rétablit les choses d'après notre nature, est agréable; celle qui vient doucement et peu à peu est insensible, et le contraire a lieu pour les impressions contraires. Mais toute impression qui arrive avec facilité est très-sensible, sans tenir ni de la douleur ni du plaisir. Telles sont les impressions qu'éprouve le feu visuel lui-même, qui, d'après ce qui a été dit plus haut, forme pendant le jour un corps uni intimement à nous. En effet, les coupures, les brûlures et les autres affections qu'il éprouve ne causent aucune douleur, et on ne ressent non plus aucun plaisir quand il retourne à sa forme primitive, et cependant des sensations très-vives et très-distinctes sont produites suivant les impressions qu'il éprouve et les objets qu'il rencontre dans son émission. C'est qu'il n'y a absolument aucune violence dans sa division et sa réunion [2]. Mais les corps composés de parties plus grosses, cédant avec peine à l'agent et transmettant les mouvements à toute la masse, éprouvent du plaisir et de la douleur : de la douleur, quand on les partage; du plaisir, quand on les rétablit dans leur premier état. Tous les organes qui subissent peu à peu leurs pertes et leurs évacuations, et qui au contraire se remplissent tout-à-coup avec force et beaucoup à la fois, étant insensibles à la sortie des parties et sensibles à leur entrée, ne causent point de douleurs à la partie mortelle de l'âme, mais de très-grands plaisirs. C'est évident par rapport aux bonnes odeurs [3]. Mais tous ceux qui se séparent tout-à-coup avec force, et se rétablissent dans leur premier état peu à peu et avec peine, donnent

1 V. note 111. — 2 V. note 112. — 3 V. note 113.

B ἑαυτοῖς καθίςαται, τοὐναντίον τοῖς ἔμπροσθεν πάντα ἀποδίδωσι. ταῦτα δ' αὖ περὶ τὰς καύσεις καὶ τομὰς τοῦ σώματος γιγνόμενά ἐςι κατάδηλα.

Καὶ τὰ μὲν δὴ κοινὰ τοῦ σώματος παντὸς παθήματα, τῶν τε ἐπωνυμιῶν ὅσαι τοῖς δρῶσιν αὐτὰ γεγόνασι, σχεδὸν εἴρηται· τὰ δ' ἐν ἰδίοις μέρεσιν ἡμῶν γιγνόμενα, τά τε πάθη καὶ τὰς αἰτίας τῶν δρών-
C των αὐτά, πειρατέον εἰπεῖν, ἄν πῃ δυνώμεθα. Πρῶτον μὲν οὖν ὅσα τῶν χυμῶν πέρι λέγοντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπελίπομεν, ἴδι' ὄντα παθήματα περὶ τὴν γλῶτταν, ἐμφανιςέον ᾗ δυνατόν. φαίνεται δὲ καὶ ταῦτα, ὥσπερ οὖν καὶ τὰ πολλά, διὰ συγκρίσεών τέ τινων καὶ διακρίσεων γίγνεσθαι, πρὸς δὲ αὐταῖς κεχρῆσθαι μᾶλλόν τι τῶν ἄλλων τραχύτησι
D τε καὶ λειότησιν. ὅσα μὲν εἰσιόντα περὶ τὰ φλέβια, οἷόν περ δοκίμια τῆς γλώττης τεταμένα ἐπὶ τὴν καρδίαν, εἰς τὰ νοτερὰ τῆς σαρκὸς καὶ ἁπαλὰ ἐμπίπτοντα γήϊνα μέρη κατατηκόμενα ξυνάγει τὰ φλέβια καὶ ἀποξηραίνει, τραχύτερα μὲν ὄντα ςρυφνά, ἧττον δὲ τραχύνοντα αὐςηρὰ φαίνεται. τὰ δὲ τούτων τε ῥυπτικὰ καὶ πᾶν τὸ περὶ τὴν γλῶτταν ἀποπλύνοντα πέρα μὲν τοῦ μετρίου τοῦτο δρῶντα καὶ προσεπιλαμβανόμενα, ὥςε ἀποτήκειν αὐτῆς τῆς φύσεως, οἷον ἡ τῶν
E λίτρων δυναμις, πικρὰ πάνθ' οὕτως ὠνόμαςαι· τὰ δὲ ὑποδεέςερα τῆς λιτρώδους ἕξεως ἐπὶ τὸ μέτριόν τε τῇ ῥύψει χρώμενα ἁλυκὰ ἄνευ πικρότητος τραχείας καὶ φίλα μᾶλλον ἡμῖν φαντάζεται. τὰ δὲ τῇ τοῦ ςόματος θερμότητι κοινωνήσαντα καὶ λεαινόμενα ὑπ' αὐτοῦ, ξυνεκπυρούμενα καὶ πάλιν αὐτὰ ἀντικάοντα τὸ διαθερμῆναν, φερόμενά τε ὑπὸ κουφότητος ἄνω πρὸς τὰς τῆς κεφαλῆς αἰσθήσεις, τέμνοντά τε
66 πάνθ' ὁπόσοις ἂν προσπίπτῃ, διὰ ταύτας τὰς δυνάμεις δριμέα πάντα τὰ τοιαῦτα ἐλέχθη. τῶν δὲ αὐτῶν προλελεπτυσμένων μὲν ὑπὸ σηπεδόνος, εἰς δὲ τὰς στενὰς φλέβας ἐνδυομένων, καὶ τοῖς ἐνοῦσιν

des résultats tout à fait contraires aux précédents, et il est évident que c'est là ce qui arrive pour les brûlures et les coupures du corps.

Les impressions communes à tout le corps et les noms donnés aux choses qui les produisent, sont ainsi à peu près exposés : quant aux impressions qui ont lieu dans des parties spéciales de notre corps, et aux causes pour lesquelles certains objets les produisent, nous tâcherons maintenant de les faire connaître, si nous pouvons. D'abord nous exposerons le mieux qu'il nous sera possible ce que nous avons omis plus haut en parlant des sucs, savoir les impressions qui sont particulières à la langue. Il est évident qu'elles sont produites, comme la plupart des autres, par des contractions et des expansions, mais que dans celles-ci la nature des impressions dépend plus de la rudesse et du poli que dans les autres. En effet, toutes les fois qu'autour de ces petites veines qui s'étendent comme des signaux de la langue au cœur[1], s'introduisent des parties composées de terre et fondues[2], qui, choquant les parties de la chair humides et tendres, contractent et dessèchent les veines, celles de ces parties qui sont plus rudes paraissent fortement aigres, et celles qui le sont moins paraissent un peu sures. Celles de ces parties qui, étant détersives, rincent tout le tour de la langue, et cela d'une manière immodérée, enlevant plus qu'elles ne doivent, au point de fondre même une partie de la substance de la chair, comme c'est la propriété du nitre, ont été appelées amères. Celles qui ont à un moindre degré la qualité du nitre, et qui sont modérément détersives, nous paraissent salées sans une amertume acerbe, et plus amies de notre nature. Celles qui, échauffées et amollies par la température de la bouche, reçoivent le feu qu'elle leur communique et brûlent ensuite l'organe qui les a échauffées, et qui se portant en haut, à cause de leur légèreté, vers les organes de la tête, déchirent tout ce qu'elles rencontrent, toutes les parties de ce genre, à cause de leurs propriétés, sont appelées piquantes[3]. Mais lorsque les mêmes parties, amincies par la putréfaction, s'introduisent dans ces veines étroites, et y trouvant des parties

1 V. note 114. — 2 V note 115. — 3 V. note 116.

αὐτόθι μέρεσι γεώδεσι καὶ ὅσα ἀέρος ξυμμετρίαν ἔχοντα, ὥςε κινήσαντα περὶ ἄλληλα ποιεῖν κυκᾶσθαι, κυκώμενα δὲ περιπίπτειν τε καὶ εἰς ἕτερα ἐνδυόμενα ἕτερα κοῖλα ἀπεργάζεσθαι, περιτεινόμενα τοῖς
B εἰσιοῦσιν· ἃ δὴ νοτίδος περὶ ἀέρα κοίλης περιταθείσης, τοτὲ μὲν γεώδους, τοτὲ δὲ καὶ καθαρᾶς, νοτερὰ ἀγγεῖα ἀέρος ὕδατα κοῖλα περιφερῆ τε γενέσθαι, καὶ τὰ μὲν τῆς καθαρᾶς διαφανεῖς περιςῆναι, κληθείσας ὄνομα πομφόλυγας, τὰ δὲ τῆς γεώδους, ὁμοῦ κινουμένης τε καὶ αἰρομένης, ζέσιν τε καὶ ζύμωσιν ἐπίκλην λεχθῆναι, τὸ δὲ τούτων αἴτιον τῶν παθημάτων, ὀξὺ προσρηθῆναι. ξύμπασι δὲ τοῖς
C περὶ ταῦτα εἰρημένοις πάθος ἐναντίον ἀπ' ἐναντίας ἐςὶ προφάσεως, ὁπόταν ἡ τῶν εἰσιόντων ξύςασις ἐν ὑγροῖς, οἰκεία τῇ τῆς γλώττης ἕξει πεφυκυῖα, λειαίνῃ μὲν ἐπαλείφουσα τὰ τραχυνθέντα, τὰ δὲ παρὰ φύσιν ξυνεςῶτα ἢ κεχυμένα τὰ μὲν ξυνάγῃ, τὰ δὲ χαλᾷ, καὶ πάνθ' ὅτι μάλιςα ἱδρύῃ κατὰ φύσιν· ἡδὺ καὶ προσφιλὲς παντὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἴαμα τῶν βιαίων παθημάτων γιγνόμενον κέκληται γλυκύ.

D Καὶ τὰ μὲν δὴ ταύτῃ ταῦτα. περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν. ἀλλ' ἡμῶν αἱ περὶ ταῦτα φλέβες πρὸς μὲν τὰ γῆς ὕδατός τε γένη ςενώτεραι ξυνέςησαν, πρὸς δὲ τὰ πυρὸς ἀέρος τε εὐρύτεραι· διὸ τούτων οὐδεὶς οὐδενὸς ὀσμῆς πώποτε ᾔσθετό τινος, ἀλλ' ἀεὶ βρεχομένων ἢ σηπο-
E μένων ἢ τηκομένων ἢ θυμιωμένων γίγνονταί τινων· μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξὺ τούτων γεγόνασιν, εἰσί τε ὀσμαὶ ξύμπασαι καπνὸς ἢ ὁμίχλη. τούτων δὲ τὸ μὲν ἐξ ἀέρος

terreuses avec des parties d'air de dimensions convenables, les mélangent en les faisant tourner les unes autour des autres, de sorte qu'ainsi confondues elles se rencontrent, et que glissant les unes entre les autres, elles forment des vides en s'étendant autour des parties qui entrent dans les veines; alors, comme le liquide, quelquefois terreux, quelquefois même pur, devient concave et s'étend autour de l'air, toutes ces parties produisent des vases liquides, creux et ronds, composés d'eau et remplis d'air, dont les uns, formés de liquide pur, sont diaphanes et ont reçu le nom de bulles, les autres, composés de liquide terreux, agité et soulevé, ont reçu les noms de fermentation et de levain; et ce qui cause ces impressions a été appelé acide[1]. Quant à l'affection contraire à toutes les précédentes, elle naît d'une cause contraire; car, lorsque la composition des parties qui entrent fondues dans les liquides[2] est convenable à l'état de la langue, elles adoucissent par une sorte de liniment les parties irritées, resserrent ce qui était fondu, relâchent ce qui était contracté d'une manière contraire à notre nature, et rétablissent tout, autant qu'il est possible, dans son état naturel : c'est pourquoi, toujours agréables et bienfaisantes, toutes ces substances, devenant le remède des affections violentes, ont été appelées douces[3].

Il en est donc ainsi des saveurs. Mais par rapport au sens dont les narines sont l'organe, il n'y a point d'espèces déterminées ; car toute odeur est une chose à moitié formée, et il n'y a aucune espèce de corps dont les proportions soient telles qu'il ait une odeur quelconque. Les veines qui nous servent pour l'odorat[4] sont trop étroites et trop resserrées pour les parties de terre et d'eau, et trop larges pour celles de feu et d'air, de sorte que jamais personne n'a trouvé à ces parties aucune odeur; mais les odeurs naissent toujours de corps qui se mouillent, se putréfient, se fondent, ou se volatilisent. En effet, quand l'eau se change en air, ou l'air en eau, les odeurs se forment comme intermédiaires entre ces deux corps, et toutes sont de la fumée ou de la vapeur : ce qui passe de l'état d'air à celui d'eau, c'est de la vapeur; ce qui passe de l'état

1 V. note 117. — 2 V. note 118. — 3 V. note 119. — 4 V. note 120.

εἰς ὕδωρ ἰὸν ὁμίχλη, τὸ δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα καπνός. ὅθεν λεπτό-
τεραι μὲν ὕδατος, παχύτεραι δὲ ὀσμαὶ ξύμπασαι γεγόνασιν ἀέρος.
δηλοῦνται δέ, ὁπόταν τινὸς ἀντιφραχθέντος περὶ τὴν ἀναπνοὴν ἄγῃ
τὶς βίᾳ τὸ πνεῦμα εἰς αὑτόν· τότε γὰρ ὀσμὴ μὲν οὐδεμία ξυνδιηθεῖ-
ται, τὸ δὲ πνεῦμα τῶν ὀσμῶν ἐρημωθὲν αὐτὸ μόνον ἕπεται. δύ' οὖν
67 ταῦτα, ἀνώνυμα τὰ τούτων ποικίλματα γέγονεν, οὐκ ἐκ πολλῶν
οὐδ' ἁπλῶν εἰδῶν ὄντα, ἀλλὰ διχῇ τό θ' ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸν αὐτόθι
μόνω διαφανῆ λέγεσθον, τὸ μὲν τραχῦνόν τε καὶ βιαζόμενον τὸ κύτος
ἅπαν, ὅσον ἡμῶν μεταξὺ κορυφῆς τοῦ τε ὀμφαλοῦ κεῖται, τὸ δὲ
ταὐτὸν τοῦτο καταπραῦνον καὶ πάλιν ᾗ πέφυκεν ἀγαπητῶς ἀποδιδόν.

B Τρίτον δὲ αἰσθητικὸν ἐν ἡμῖν μέρος ἐπισκοποῦσι τὸ περὶ τὴν
ἀκοήν, δι' ἃς αἰτίας τὰ περὶ αὐτὸ ξυμβαίνει παθήματα, λεκτέον.
ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ
αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην, τὴν δὲ ὑπ' αὐτῆς κίνη-
σιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτῶσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ
ἥπατος ἕδραν, ἀκοήν· ὅση δ' αὐτῆς ταχεῖα, ὀξεῖαν, ὅση δὲ βραδυ-
τέρα, βαρυτέραν· τὴν δὲ ὁμοίαν ὁμαλήν τε καὶ λείαν, τὴν δ' ἐναν-
C τίαν τραχεῖαν· μεγάλην δὲ τὴν πολλήν, ὅση δ' ἐναντία, σμικράν.
τὰ δὲ περὶ ξυμφωνίας αὐτῶν ἐν τοῖς ὕστερον λεχθησομένοις ἀνάγκη ῥη-
θῆναι.

Τέταρτον δὴ λοιπὸν ἔτι γένος ἡμῖν αἰσθητικόν, ὃ διελέσθαι δεῖ
συχνὰ ἐν ἑαυτῷ ποικίλματα κεκτημένον, ἃ ξύμπαντα μὲν χρόας ἐκα-
λέσαμεν, φλόγα τῶν σωμάτων ἑκάστων ἀποῤῥέουσαν, ὄψει ξύμμετρα
μόρια ἔχουσαν πρὸς αἴσθησιν· ὄψεως δὲ ἐν τοῖς πρόσθεν αὐτῶν περὶ
D τῶν αἰτίων τῆς γενέσεως ἐῤῥήθη. τῇδ' οὖν τῶν χρωμάτων πέρι μά-
λιστα εἰκὸς πρέποι τ' ἂν ἐπιεικεῖ λόγῳ διεξελθεῖν, τὰ φερόμενα ἀπὸ τῶν

d'eau à celui d'air, c'est de la fumée. Ainsi les odeurs sont toutes plus déliées que l'eau et plus grossières que l'air[1]. Cela devient évident, lorsque quelqu'un s'obstrue le passage de la respiration, et qu'un autre homme aspire avec force le souffle qui s'échappe; car alors aucune odeur ne se glisse avec l'air qui sort, et le souffle vient seul, dégagé de toute odeur. On a donc distingué seulement deux genres d'odeurs, dont les variétés sont restées sans nom, et qui ne se composent point de plusieurs espèces distinctes et simples; mais on a donné des noms, ceux d'*agréable* et de *désagréable*, à ces deux genres seuls, qui sont très-apparents, et dont l'un irrite et tourmente toute la cavité qui est en nous depuis le sommet de la tête jusqu'au nombril, et l'autre adoucit ces mêmes parties et les rétablit d'une manière agréable dans leur état naturel[2].

Il faut encore considérer en nous un troisième organe de sensations, savoir l'organe de l'ouïe, et dire les causes des impressions qu'il éprouve. Disons donc en général que le son est une impulsion transmise par l'air à travers les oreilles, le cerveau et le sang, jusqu'à l'âme, et que le mouvement que cette impulsion cause, et qui partant de la tête va aboutir vers la région du foie, c'est l'impression de l'ouïe[3]; que le son qui est rapide est aigu, que celui qui est plus lent est plus grave, que tel son est semblable à lui-même, uniforme et sans inégalités; que tel autre, ayant les qualités contraires, est rude[4]; que le son est fort, quand il est grand, faible dans le cas contraire. Quant aux accords des sons, dans la suite de ce discours il faudra en parler[5].

Il reste encore une quatrième espèce de propriétés sensibles pour nous, dans laquelle il faut distinguer les nombreuses variétés qu'elle renferme, que nous avons toutes nommées couleurs, et qui sont le feu s'écoulant de chaque corps et ayant des particules proportionnées au feu de la vue[6], pour produire la sensation. Quant à ce feu visuel, nous avons, dans ce qui précède, parlé des causes de sa formation. Voici donc, sur les couleurs, ce qu'il y a de plus vraisemblable et ce qu'il est temps

1 V. note 121. — 2 V. note 122. — 3 V. note 123. — 4 V. note 124. — 5 V. note 125. — 6 V. note 126.

ἄλλων μόρια ἐμπίπτοντά τε εἰς τὴν ὄψιν τὰ μὲν ἐλάττω, τὰ δὲ μείζω, τὰ δ' ἴσα τοῖς αὐτῆς τῆς ὄψεως μέρεσιν εἶναι· τὰ μὲν οὖν ἴσα ἀναίσθητα, ἃ δὴ καὶ διαφανῆ λέγομεν, τὰ δὲ μείζω καὶ ἐλάττω, τὰ μὲν συγκρίνοντα, τὰ δὲ διακρίνοντα αὐτήν, τοῖς περὶ τὴν σάρκα θερ-
E μοῖς καὶ ψυχροῖς καὶ τοῖς περὶ τὴν γλῶτταν ϛρυφνοῖς καὶ ὅσα θερμαντικὰ ὄντα δριμέα ἐκαλέσαμεν ἀδελφὰ εἶναι, τά τε λευκὰ καὶ τὰ μέλανα ἐκείνων παθήματα γεγονότα ἐν ἄλλῳ γένει ταὐτά, φανταζόμενα δὲ ἄλλα διὰ ταύτας τὰς αἰτίας. οὕτως οὖν αὐτὰ προσρητέον, τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως λευκόν, τὸ δ' ἐναντίον αὐτοῦ μέλαν, τὴν δ' ὀξυτέραν φορὰν καὶ γένους πυρὸς ἑτέρου προσπίπτουσαν καὶ διακρίνουσαν τὴν ὄψιν μέχρι των ὀμμάτων, αὐτάς τε τῶν ὀφθαλμῶν
68 τὰς διεξόδους βίᾳ διωθοῦσαν καὶ τήκουσαν, πῦρ μὲν καὶ ὕδωρ ἀθρόον, ὃ δάκρυον καλοῦμεν, ἐκεῖθεν ἐκχέουσαν, αὐτὴν δὲ οὖσαν πῦρ, ἐξ ἐναντίας ἀπαντῶσαν, καὶ τοῦ μὲν ἐκπηδῶντος πυρὸς οἷον ἀπ' ἀϛραπῆς, τοῦ δ' εἰσιόντος καὶ περὶ τὸ νοτερὸν κατασβεννυμένου, παντοδαπῶν ἐν τῇ κυκήσει ταύτῃ γιγνομένων χρωμάτων, μαρμαρυγὰς μὲν τὸ πάθος προσείπομεν, τὸ δὲ τοῦτο ἀπεργαζόμενον λαμπρόν τε καὶ
B ϛίλβον ἐπωνομάσαμεν. τὸ δὲ τούτων αὖ μεταξὺ πυρὸς γένος, πρὸς μὲν τὸ τῶν ὀμμάτων ὑγρὸν ἀφικνούμενον καὶ κεραννύμενον αὐτῷ, ϛίλβον δὲ οὔ, τῇ δὲ διὰ τῆς νοτίδος αὐγῇ τοῦ πυρὸς μιγνυμένῃ χρῶμα ἔναιμον παρασχομένῃ, τοὔνομα ἐρυθρὸν λέγομεν. λαμπρόν τε ἐρυθρῷ λευκῷ τε μιγνύμενον ξανθὸν γέγονε· τὸ δ' ὅσον μέτρον ὅσοις, οὐδ' εἴ τις εἰδείη, νοῦν ἔχει τὸ λέγειν, ὧν μήτε τινὰ ἀνάγκην μήτε τὸν εἰκότα λόγον καὶ μετρίως ἄν τις εἰπεῖν εἴη δυνατός. ἐρυθρὸν δὲ
C δὴ μέλανι λευκῷ τε κραθὲν ἁλουργοῦν· ὄρφνινον δέ, ὅταν τούτοις

maintenant d'exposer. Parmi les particules qui emportées loin des autres vont rencontrer le feu visuel[1], les unes sont plus grosses que les parties mêmes de ce feu, d'autres sont plus petites, d'autres leur sont égales. Ces dernières ne causent point de sensation, et on les nomme transparentes; mais pour celles qui sont plus grosses ou plus petites, les unes contractent le feu visuel, les autres le dilatent, et elles sont à peu près pour lui ce que les corps froids et chauds sont pour la chair, et ce que sont pour la langue les corps aigres et tous les corps échauffants que nous avons nommés piquants. Le blanc et le noir sont, dans les particules lumineuses, la propriété de produire les mêmes impressions que ces corps, mais dans un autre genre d'organe, et à cause de cela ces impressions nous semblent différentes. Voici donc comment il faut les appeler : blanc, ce qui dilate le feu visuel; noir, ce qui a la propriété contraire[2]. Mais lorsqu'avec un mouvement plus rapide, un feu d'un autre genre, rencontrant le feu de la vue, le divise jusqu'aux yeux mêmes, dont il écarte avec violence et dissout les ouvertures, de manière à en faire couler cette eau combinée avec du feu, que nous nommons les larmes; lorsque lui-même, étant aussi une espèce de feu, s'avance à la rencontre, et qu'alors le feu intérieur jaillit dehors comme le feu d'un éclair, que l'autre feu entre et va s'éteindre dans le liquide, et que des couleurs de toute espèce se forment au milieu de cette confusion, nous disons que cette impression est celle de l'éclat, et nous nommons brillant et resplendissant ce qui la produit[3]. Un autre genre de feu, arrivant vers le liquide contenu dans les yeux et se mélangeant avec lui, tient le milieu entre les précédents : cependant il ne brille pas; mais la vivacité du feu, qui traverse le liquide et s'y mêle, produit une couleur de sang : nous lui donnons le nom de rouge[4]. Par le mélange du brillant au rouge et au blanc se forme la couleur fauve. Quant aux proportions de ce mélange, lors même que quelqu'un pourrait les connaître, il ne serait pas sage de les énoncer, puisque personne ne serait capable d'en donner des raisons nécessaires, ni même un peu vraisemblables. Le rouge mêlé au blanc et au noir produit

1 V. note 127. — 2 V. note 128. — 3 V. note 129. — 4 V. note 130.

μεμιγμένοις καυθεῖσί τε μᾶλλον συγκραθῇ μέλαν. πυῤῥὸν δὲ ξανθοῦ τε
καὶ φαιοῦ κράσει γίγνεται, φαιὸν δὲ λευκοῦ τε καὶ μέλανος, τὸ δὲ
ὠχρὸν λευκοῦ ξανθῷ μεμιγμένου. λαμπρῷ δὲ λευκὸν ξυνελθὸν καὶ εἰς
μέλαν κατακορὲς ἐμπεσὸν κυανοῦν χρῶμα ἀποτελεῖται, κυανοῦ δὲ
λευκῷ κεραννυμένου γλαυκόν, πυῤῥοῦ δὲ μέλανι πράσιον. τὰ δὲ ἄλλα
ἀπὸ τούτων σχεδὸν δῆλα, αἷς ἂν ἀφομοιούμενα μίξεσι διασώζοι τὸν
D εἰκότα μῦθον. Εἰ δέ τις τούτων ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμ-
βάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διά-
φορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ξυγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς
εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανὸς ὡς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώ-
E πων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτ' εἰσαῦθίς
ποτ' ἔσται.

Ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου
τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν, ἡνίκα
τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς
περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι
τοῖς γιγνομένοις αὐτός. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ
μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτή-
σεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ
69 δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζομένους ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ
αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν
οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν.

Ὅτ' οὖν δὴ τὰ νῦν οἷα τέκτοσιν ἡμῖν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰ-
τίων γένη διυλασμένα, ἐξ ὧν τὸν ἐπίλοιπον λόγον δεῖ ξυνυφανθῆναι,
πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἀνέλθωμεν διὰ βραχέων, ταχύ τε εἰς ταὐτὸν πορευ-
B θῶμεν ὅθεν δεῦρο ἀφικόμεθα, καὶ τελευτὴν ἤδη κεφαλήν τε τῷ μύθῳ

la couleur pourpre. La couleur foncée est produite, quand aux précédentes, mélangées et brûlées davantage, on ajoute encore du noir. Le roux est formé par le mélange du fauve et du brun; le brun par celui du blanc et du noir; le jaune par le mélange du blanc avec le fauve. Le blanc uni au brillant et tombant dans le noir foncé y forme la couleur d'azur sombre; celle-ci mêlée au blanc produit le bleu pâle, et le roux mêlé au noir produit le vert-tendre[1]. Quant aux autres couleurs formées de celles-là, il est aisé de conjecturer, d'après ces exemples, par quels mélanges on peut les expliquer sans s'écarter de la vraisemblance. Mais si quelqu'un voulait vérifier tout cela en le soumettant à l'épreuve de l'expérience, il méconnaîtrait la différence de la nature humaine et de la nature divine, qui fait que Dieu est capable de former de la plupart des choses un mélange unique et ensuite de le diviser de nouveau en plusieurs espèces, parce qu'il a à la fois la science et le pouvoir nécessaires; mais aucun homme n'est capable de l'une ou de l'autre de ces opérations, et ne le sera jamais.

Toutes ces choses existant donc ainsi dès lors en vertu de la nécessité, l'auteur du plus beau et du meilleur des ouvrages les prenait au sein des choses qui naissaient, lorsqu'il engendrait le dieu se suffisant à lui-même et le plus parfait : pour cela il faisait servir à ses desseins les causes propres à ces corps et opérait lui-même le bien dans tout ce qui se produisait[2]. C'est pourquoi il faut distinguer deux genres de causes, le genre nécessaire, et le genre divin, et rechercher en tout la cause divine, pour jouir d'une vie heureuse autant que le comporte notre nature, mais étudier aussi les causes nécessaires, en vue de ce qui est divin, pensant bien que sans elles il est impossible de concevoir cet autre objet de nos désirs, ni de l'obtenir, ni d'y participer aucunement[3].

Maintenant donc que, comme des ouvriers, nous nous sommes procuré dans ces deux genres de causes une matière toute préparée pour former le tissu du reste de notre discussion[4], revenons à notre commencement, et parcourons rapidement tout le chemin que nous avons fait jusqu'au point où nous en

1 V. note 131. — 2 V. note 132. — 3 V. note 133. — 4 V. note 134.

πειρώμεθα ἁρμόττουσαν ἐπιθεῖναι τοῖς πρόσθεν. ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ
κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ
πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ
δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. τότε γὰρ οὔτε τούτων ὅσον
μὴ τύχῃ τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομα-
ζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλ-
C λων. ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτα ἐκ τούτων πᾶν
τόδε ξυνεστήσατο, ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθά-
νατά τε. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν
τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν. οἱ δὲ
μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο
θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν,
D ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ
ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον
κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάῤῥος καὶ
φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐ-
παράγωγον αἰσθήσει τε ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι· ξυγκε-
ρασάμενοι τ' αὐτὰ ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος ξυνέθεσαν. καὶ διὰ
ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χω-
ρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν,
E ἰσθμὸν καὶ ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους,
αὐχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵνα εἴη χωρίς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσι καὶ τῷ
καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ
μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον πέφυκε, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος

sommes, puis tâchons d'ajouter à ce discours une fin et une conclusion en harmonie avec ce qui a précédé. Ainsi que nous l'avons dit en commençant, toutes ces choses étaient d'abord sans ordre, et c'est Dieu qui a établi dans chacune en particulier, et dans toutes, les unes par rapport aux autres, par tous les moyens possibles, la mesure et toutes les proportions qu'elles pouvaient recevoir. Car auparavant, si elles en offraient la moindre trace, ce n'était que par hazard, et il n'y avait absolument rien qui méritât vraiment de porter les mêmes noms que les choses actuelles, par exemple les noms de feu et d'eau, et les autres semblables. Dieu commença par mettre toutes ces choses en ordre; ensuite il les employa à former cet univers, animal un, renfermant en lui-même tous les animaux mortels et immortels[1]. Lui-même est l'ouvrier qui forma les animaux divins; quant aux animaux mortels, il confia à ses propres enfants le soin de travailler à leur formation. Ces dieux, imitant leur père et ayant reçu de lui le principe immortel de l'âme, lui façonnèrent ensuite ce corps mortel, et lui donnèrent pour char le corps entier, dont ils firent encore la demeure d'une autre espèce d'âme, de celle qui est mortelle, et qui a en elle-même des affections violentes et fatales, d'abord le plaisir, ce grand appât du mal, ensuite les douleurs, causes de la fuite du bien, de plus l'audace et la crainte, conseillers imprudents, la passion sourde aux avis, et l'espérance, qui se laisse facilement séduire par la sensation irraisonnable et livrée en proie à l'amour de tous les objets[2]. Mêlant toutes ces choses d'après la nécessité, ils composèrent ainsi l'espèce mortelle[3]. C'est pourquoi, craignant de souiller le principe divin sans que cela fût absolument nécessaire, ils donnèrent au principe mortel une demeure séparée dans une autre partie du corps, et pour cela ils placèrent comme une sorte d'isthme et de limite entre la tête et la poitrine, savoir le cou qu'ils interposèrent entre elles afin qu'elles fussent séparées[4]. Dans la poitrine et dans ce qu'on appelle le thorax ils attachèrent le genre mortel de l'âme : et comme une de ses parties était naturellement meilleure, et l'autre pire, ils divisèrent encore en deux demeures la cavité du

1 V. note 135. — 2 V. note 136. — 3 V. note 137. — 4 V. note 138.

70 αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ᾽ ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ᾽ ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι

B ἑκὸν ἐθέλοι. Τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἅμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα, ὅτε ζέσειε τὸ τοῦ θυμοῦ μένος τοῦ λόγου παραγγείλαντος ὥς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἔξωθεν ἢ καί τις ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὀξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν, ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἕποιτο πάντῃ καὶ τὸ βέλτιστον

C οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῷ. Τῇ δὲ δὴ πηδήσει τῆς καρδίας ἐν τῇ τῶν δεινῶν προσδοκίᾳ καὶ τῇ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει, προγιγνώσκοντες ὅτι διὰ πυρὸς ἡ τοιαύτη πᾶσα ἔμελλεν οἴδησις γίγνεσθαι τῶν θυμουμένων, ἐπικουρίαν αὐτῇ μηχανώμενοι τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν ἐνεφύτευσαν πρῶτον μὲν μαλακὴν καὶ ἄναιμον, εἶτα σήραγγας ἐντὸς ἔχουσαν οἷον σπόγγου κατατετρημένας, ἵνα τό τε πνεῦμα καὶ τὸ

D πῶμα δεχομένη, ψύχουσα, ἀναπνοὴν καὶ ῥᾳστώνην ἐν τῷ καύματι παρέχοι. διὸ δὴ τῆς ἀρτηρίας ὀχετοὺς ἐπὶ τὸν πλεύμονα ἔτεμον καὶ περὶ τὴν καρδίαν αὐτὸν περιέστησαν οἷον ἄγμα μαλακόν, ἵνα ὁ θυμὸς ἡνίκα ἐν αὐτῇ ἀκμάζῃ, πηδῶσα εἰς ὑπεῖκον καὶ ἀναψυχομένη, πονοῦσα ἧττον μᾶλλον τῷ λόγῳ μετὰ θυμοῦ δύναιτο ὑπηρετεῖν.

thorax, comme on fait pour séparer l'appartement des femmes de celui des hommes, et mirent le diaphragme au milieu, comme une cloison[1]. Ainsi la partie de l'âme qui participe à la force virile et à la passion énergique, étant opiniâtre, fut logée par eux plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, afin qu'obéissant à la raison et de concert avec elle, elle comprimât par la force les désirs sensuels, lorsque rebelles aux ordres que leur donnerait la raison du haut de sa citadelle, ils ne voudraient pas s'y soumettre volontairement. Le cœur, nœud des veines et source du sang qui circule impétueusement dans tous les membres, fut donc placé par eux dans la demeure des satellites de la raison, afin que, quand les passions énergiques s'irriteraient à la nouvelle, donnée par leur souveraine, de quelque action injuste commise dans ces membres par une cause extérieure ou même par les désirs intérieurs des passions sensuelles, aussitôt, par l'intermédiaire de tous ces conduits étroits, toutes les parties sensibles du corps, toutes celles qui peuvent sentir les avertissements et les menaces, reçussent rapidement les ordres, les suivissent entièrement, et permissent qu'en elles la partie meilleure de nous-mêmes eût partout l'autorité[2]. Prévoyant les tressaillements du cœur dans l'attente des dangers et au milieu de l'irritation des passions énergiques, et sachant d'avance que le feu devait servir à produire tous ces gonflements de la colère[3], les Dieux pour venir au secours du cœur, formèrent avec art et greffèrent sur lui le poumon, qui d'une part est mou et vide de sang, de l'autre est à l'intérieur tout percé de trous comme une éponge, afin que recevant l'air et la boisson, il rafraîchisse le cœur et lui donne du repos et du soulagement dans son ardeur brûlante[4]. C'est pourquoi ils distribuèrent les conduits de la trachée-artère dans le poumon, et placèrent le poumon lui-même auprès du cœur, comme un coussin bien mou pour en adoucir les battements, afin que, quand le cœur bondit contre lui de toute sa force, rencontrant un corps qui cède et dont le contact le rafraîchit, il puisse, sans autant de fatigue, servir mieux la raison en obéissant à un généreux emportement.

1 V. note 139. — 2 V. note 140. — 3 V. note 141. — 4 V. note 142.

Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔν-
δειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὰ μεταξὺ τῶν τε
E φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου κατῴκισαν, οἷον φάτνην ἐν
ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῇ τοῦ σώματος τροφῇ τεκτηνάμενοι· καὶ κα-
τέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ ξυνημ-
μένον ἀναγκαῖον, εἴπερ τι μέλλοι ποτὲ θνητὸν ἔσεσθαι γένος. ἵν' οὖν
ἀεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνῃ καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κα-
τοικοῦν, θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ'
71 ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῇ ξυμφέροντος ἐῷ βουλεύεσθαι, διὰ ταῦτ'
ἐνταῦθα ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν. Εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε
ξυνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὖ τῶν αἰσθή-
σεων, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰ-
δώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγω-
γήσοιτο, τούτῳ δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν τοῦ ἥπατος ἰδέαν
B ξυνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν, πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ
λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵν' ἐν αὐτῷ
τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ
δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι, φοβοῖ μὲν αὐτό,
ὁπότε μέρει τῆς πικρότητος χρωμένη ξυγγενεῖ, χαλεπὴ προσενεχθεῖσα
C ἀπειλῇ, κατὰ πᾶν ὑπομιγνῦσα ὀξέως τὸ ἧπαρ χολώδη χρώματα ἐμ-
φαίνοι, ξυνάγουσά τε πᾶν ῥυσὸν καὶ τραχὺ ποιοῖ· λοβὸν δὲ καὶ δο-
χὰς πύλας τε τὸ μὲν ἐξ ὀρθοῦ κατακάμπτουσα καὶ ξυσπῶσα, τὰ
δ' ἐμφράττουσα συγκλείουσά τε, λύπας καὶ ἄσας παρέχοι, καὶ ὅτ' αὖ
τὰ ἐναντία φάσματα ἀποζωγραφοῖ πραότητός τις ἐκ διανοίας ἐπί-
πνοια, τῆς μὲν πικρότητος ἡσυχίαν παρέχουσα τῷ μήτε κινεῖν μήτε
προσάπτεσθαι τῆς ἐναντίας ἑαυτῇ φύσεως ἐθέλειν, γλυκύτητι δὲ τῇ
D κατ' ἐκεῖνο ξυμφύτῳ πρὸς αὐτὸ χρωμένη καὶ πάντα ὀρθὰ καὶ λεῖα

Quant à la partie de l'âme qui désire le boire et le manger et toutes ces choses dont la nature de notre corps lui fait éprouver le besoin, ils la logèrent dans les parties situées entre le diaphragme et le nombril, ayant formé dans tout cet espace comme une sorte de râtelier pour la nourriture du corps; ils y lièrent cette partie de l'âme comme un bête brute, mais qu'il est nécessaire de nourrir pour alimenter le corps auquel elle est attachée, afin que la race mortelle puisse subsister. Ce fut donc pour que, toujours occupée à paître près de son râtelier et logée aussi loin que possible de l'âme délibérante, elle lui causât le moins de trouble et de bruit qu'il était possible et lui permît de prendre en repos les résolutions les plus utiles dans l'intérêt commun de toutes les parties; ce fut pour cela qu'ils fixèrent son poste en ce lieu. Sachant bien d'ailleurs qu'elle ne saurait comprendre la raison, et que, si elle éprouvait quelques sensations, il n'était pas dans sa nature de s'inquiéter de leurs causes rationnelles, mais que ce serait par des images et des fantômes que la nuit et le jour elle se laisserait conduire, les Dieux, pour y pourvoir, composèrent le foie et le placèrent dans le lieu qu'elle occupe. Ils le formèrent dense, poli, brillant, doux, mais renfermant de l'amertume: d'où il résulte que la puissance naturelle des pensées, venant de l'intelligence et allant se réfléchir en lui comme dans un miroir qui reçoit les empreintes des objets et qui en offre aux yeux les images, peut effrayer cette partie de l'âme, lorsque cette puissance, se présentant sévère et menaçante, se sert de la partie amère du foie, la mêle subtilement dans le foie entier, de manière à produire des couleurs bilieuses, le resserre lui-même et le rend tout rude et tout ridé, et que d'une part courbant le grand lobe hors de sa position droite et le contractant, de l'autre obstruant et fermant les réservoirs et les portes du foie, elle cause ainsi des impressions de douleur et de dégoût. Mais, au contraire, lorsqu'une inspiration sereine, partie de l'intelligence, peint dans le foie des images d'un genre tout opposé, donne le repos à la partie amère en ne l'engageant point à agiter ni à toucher la partie de nature opposée à la sienne, se sert pour agir sur le foie de la douceur qu'il contient lui-même, et fait reprendre à toutes ses parties leur position droite et régulière,

αὐτοῦ καὶ ἐλεύθερα ἀπευθύνουσα ἵλεών τε καὶ εὐήμερον ποιοῖ τὴν περὶ τὸ ἧπαρ ψυχῆς μοῖραν κατῳκισμένην, ἔν τε τῇ νυκτὶ διαγωγὴν ἔχουσαν μετρίαν, μαντείᾳ χρωμένην καθ' ὕπνον, ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε. μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς οἱ ξυνιστάντες ἡμᾶς, ὅτε τὸ θνητὸν ἐπέστελλε γένος ὡς ἄριστον εἰς δύνα-
E μιν ποιεῖν, οὕτω δὴ κατορθοῦντες καὶ τὸ φαῦλον ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πῃ προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον. ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἤ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. ἀλλὰ ξυννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως,
72 καὶ ὅσα ἂν φάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι, ὅπῃ τι σημαίνει καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ. τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.
B ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὓς μάντεις αὐτοὺς ἐπονομάζουσί τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔ τι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν. ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ ἥπατος διὰ ταῦτα τοιαύτη τε καὶ ἐν τόπῳ ᾧ λέγομεν πέφυκε, χάριν μαντικῆς. καὶ ἔτι μὲν δὴ ζῶντος ἑκάστου τὸ τοιοῦτον σημεῖα ἐναργέστερα ἔχει, στερηθὲν δὲ

leur poli et leur liberté, cette inspiration rend joyeuse la partie de l'âme qui habite auprès du foie, lui donne pendant la nuit une direction convenable, et dans les songes, l'usage de la divination, puisqu'elle ne saurait participer à la raison et à la sagesse. Ainsi ceux qui nous formaient, se souvenant des ordres de leur père, qui leur avait recommandé de faire le genre mortel aussi parfait qu'il serait possible, disposèrent convenablement même la partie mauvaise de nous-mêmes, et pour qu'elle pût en quelque façon effleurer la vérité, ils y établirent la divination [1]. Une preuve que Dieu n'a donné la divination à l'homme que pour suppléer à son défaut d'intelligence, c'est qu'aucun homme ayant l'usage de sa raison n'atteint jamais à une divination inspirée et véritable, mais bien celui dont la faculté de penser se trouve entravée par le sommeil, ou bien égarée par la maladie ou par quelque fureur divine. Mais c'est à un homme dans son bon sens qu'il appartient de réfléchir sur les paroles prononcées, soit dans le sommeil, soit dans l'état de veille, par la divination ou l'enthousiasme, et dont on conserve le souvenir, et sur toutes les apparitions, de les discuter toutes par le raisonnement, et de voir comment et pour qui elles sont le signe de quelque bonheur ou de quelque malheur présent, passé ou futur. Quant à celui qui a éprouvé ces transports, et qui est encore dans le même état, ce n'est pas à lui de juger ses propres visions ou ses propres paroles; mais on dit, avec raison et depuis bien long-temps, qu'il n'y a que l'homme sage qui puisse agir convenablement, connaître ce qui le concerne et se connaître lui-même Voilà pourquoi la loi veut qu'on établisse les prophètes juges des prédictions inspirées : quelques-uns les nomment eux-mêmes devins; mais ils se trompent complètement, ne sachant pas qu'on ne saurait mieux les appeler que les interprètes des paroles et des visions énigmatiques, et qu'ils ne sont nullement des devins, mais les prophètes des choses que la divination fait connaître [2]. Ainsi voilà pourquoi le foie a reçu une telle nature et a été placé dans le lieu que nous disons : c'est pour la divination. Et c'est dans le corps vivant qu'il offre les indices les plus

[1] V. note 143. — [2] V. note 144.

C τοῦ ζῆν γέγονε τυφλὸν καὶ τὰ μαντεῖα ἀμυδρότερα ἔσχε τοῦ τι σα-
φὲς σημαίνειν. Ἡ δ' αὖ τοῦ γείτονος αὐτῷ ξύστασις καὶ ἕδρα σπλάγ-
χνου γέγονεν ἐξ ἀριστερᾶς χάριν ἐκείνου, τοῦ παρέχειν αὐτὸ λαμπρὸν
ἀεὶ καὶ καθαρόν, οἷον κατόπτρῳ παρεσκευασμένον καὶ ἕτοιμον ἀεὶ
παρακείμενον ἐκμαγεῖον. διὸ δὴ καὶ ὅταν τινὲς ἀκαθαρσίαι γίγνωνται
διὰ νόσους σώματος περὶ τὸ ἧπαρ, πάντα ἡ σπληνὸς καθαίρουσα
αὐτὰ δέχεται μανότης, ἅτε κοίλου καὶ ἀναίμου ὑφανθέντος· ὅθεν
D πληρούμενος τῶν ἀποκαθαιρομένων, μέγας καὶ ὕπουλος αὐξάνεται,
καὶ πάλιν, ὅταν καθαρθῇ τὸ σῶμα, ταπεινούμενος εἰς ταὐτὸν ξυνίζει.

Τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ
ὅπῃ, καὶ μεθ' ὧν, καὶ δι' ἃ χωρὶς ᾠκίσθη, τὸ μὲν ἀληθές, ὡς εἴρη-
ται, θεοῦ ξυμφήσαντος τότ' ἂν οὕτω μόνως διισχυριζοίμεθα· τό γε
μὴν εἰκὸς ἡμῖν εἰρῆσθαι καὶ νῦν καὶ ἔτι μᾶλλον ἀνασκοποῦσι δια-
E κινδυνευτέον τὸ φάναι καὶ πεφάσθω. Τὸ δ' ἑξῆς δὴ τουτοισὶ κατὰ
ταὐτὰ μεταδιωκτέον. ἦν δὲ τὸ τοῦ σώματος ἐπίλοιπον ᾗ γέγονεν. ἐκ
δὴ λογισμοῦ τοιοῦδε ξυνίστασθαι μάλιστ' ἂν αὐτὸ πάντων πρέποι.

Τὴν ἐσομένην ἐν ἡμῖν ποτῶν καὶ ἐδεστῶν ἀκολασίαν ᾔδεσαν οἱ ξυντι-
θέντες ἡμῶν τὸ γένος, καὶ ὅτι τοῦ μετρίου καὶ ἀναγκαίου διὰ μαργό-
τητα πολλῷ χρησοίμεθα πλέονι. ἵν' οὖν μὴ φθορὰ διὰ νόσους ὀξεῖα
γίγνοιτο καὶ ἀτελὲς τὸ γένος εὐθὺς τὸ θνητὸν τελευτῴη, ταῦτα προο-
73 ρώμενοι τῇ τοῦ περιγενησομένου πώματος ἐδέσματός τε ἕξει τὴν ὀνο-
μαζομένην κάτω κοιλίαν ὑποδοχὴν ἔθεσαν, εἵλιξάν τε πέριξ τὴν τῶν
ἐντέρων γένεσιν, ὅπως μὴ ταχὺ διεκπερῶσα ἡ τροφὴ ταχὺ πάλιν
τροφῆς ἑτέρας δεῖσθαι τὸ σῶμα ἀναγκάζοι, καὶ παρέχουσα ἀπληστίαν

évidents, tandis que, privé de la vie, il devient obscur et ne donne que des signes divinatoires trop peu distincts pour signifier clairement quelque chose. Quant à la formation et à la place du viscère voisin, voici pourquoi il a été fait du côté gauche : c'est pour rendre le foie toujours brillant et propre, comme un miroir préparé, comme une matière toujours prête à recevoir les empreintes. C'est pourquoi, lorsque par les maladies du corps quelques malpropretés s'engendrent autour du foie, la rate le nettoie en les recevant toutes dans le tissu spongieux de sa substance creuse et vide de sang. Aussi, en se remplissant des ordures qu'elle enlève, elle prend une extension et une grosseur maladive, et ensuite, lorsque le corps est purgé, elle s'affaisse et revient à son volume primitif.

Sur la distinction d'une partie mortelle et d'une partie divine dans l'âme, sur la question de savoir comment, dans quels organes et par quels motifs elles ont reçu des demeures séparées, pour qu'il nous fût possible d'affirmer la *vérité* de nos assertions, il nous faudrait, avons-nous dit, l'assentiment d'un Dieu ; mais quant à leur *vraisemblance*, plus nous y réfléchissons, plus nous croyons pouvoir l'affirmer sans crainte[1]. Ainsi, continuons d'après la même méthode. Or il nous restait à parler de la formation des autres parties du corps. Voici donc les raisonnements les plus propres à en expliquer la structure.

Ceux qui formaient le genre humain savaient combien nous serions intempérants pour le boire et le manger, et que, par gourmandise, nous en prendrions beaucoup outre mesure et plus qu'il ne serait nécessaire. Ainsi, de peur qu'une mort rapide ne fût amenée par des maladies, et que l'espèce mortelle à peine formée ne pérît aussitôt, d'après cette prévision ils firent pour le superflu de la boisson et des aliments le réceptacle qu'on nomme *bas-ventre*, et ils y formèrent les boyaux avec beaucoup de circonvolutions, de peur que la nourriture, les traversant rapidement, ne réduisît le corps à avoir bientôt besoin d'aliments nouveaux, et que produisant ainsi une insatiable gourmandise, elle ne rendît la race mortelle

1 V. *Timée*, p. 29 b, c, d ; p. 59 c, d ; p. 68 d, etc. Cf. l'*Argument*, § 6 et 11.

διὰ γαςριμαργίαν ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον πᾶν ἀποτελοῖ τὸ γένος, ἀνυπήκοον τοῦ θειοτάτου τῶν παρ' ἡμῖν.

B Τὸ δὲ ὀςῶν καὶ σαρκῶν καὶ τῆς τοιαύτης φύσεως πέρι πάσης ὧδε ἔσχε. τούτοις ξύμπασιν ἀρχὴ μὲν ἡ τοῦ μυελοῦ γένεσις· οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοὶ τῆς ψυχῆς τῷ σώματι ξυνδουμένης ἐν τούτῳ διαδούμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν γένος· αὐτὸς δὲ ὁ μυελὸς γέγονεν ἐξ ἄλλων. τῶν γὰρ τριγώνων ὅσα πρῶτα ἀςραβῆ καὶ λεῖα ὄντα πῦρ τε καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν δι' ἀκριβείας μάλιςα ἦν παρασχεῖν δυνατά, ταῦτα ὁ C θεὸς ἀπὸ τῶν ἑαυτῶν ἕκαςα γενῶν χωρὶς ἀποκρίνων, μιγνὺς δ' ἀλλήλοις σύμμετρα, πανσπερμίαν παντὶ θνητῷ γένει μηχανώμενος, τὸν μυελὸν ἐξ αὐτῶν ἀπειργάσατο, καὶ μετὰ ταῦτα δὴ φυτεύων ἐν αὐτῷ κατέδει τὰ τῶν ψυχῶν γένη, σχημάτων τε ὅσα ἔμελλεν αὖ σχήσειν οἷα τε καθ' ἕκαςα εἴδη, τὸν μυελὸν αὐτὸν τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα διῃρεῖτο σχήματα εὐθὺς ἐν τῇ διανομῇ τῇ κατ' ἀρχάς. καὶ τὴν μὲν τὸ θεῖον σπέρμα οἷον ἄρουραν μέλλουσαν ἕξειν ἐν αὐτῇ περιφερῆ πανταχῇ πλά-D σας, ἐπωνόμασε τοῦ μυελοῦ ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον, ὡς ἀποτελεσθέντος ἑκάςου ζώου τὸ περὶ τοῦτο ἀγγεῖον κεφαλὴν γενησόμενον· ὃ δ' αὖ τὸ λοιπὸν καὶ θνητὸν τῆς ψυχῆς ἔμελλε καθέξειν, ἅμα ςρογγύλα καὶ προμήκη διῃρεῖτο σχήματα, μυελὸν δὲ πάντα ἐπεφήμισε, καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμοὺς περὶ τοῦτο ξύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπειργάζετο, ςέγασμα μὲν αὐτῷ E πρῶτον ξυμπηγνὺς περὶ ὅλον ὀςέϊνον. Τὸ δὲ ὀςοῦν ξυνίςησιν ὧδε. γῆν διαττήσας καθαρὰν καὶ λείαν ἐφύρασε καὶ ἔδευσε μυελῷ, καὶ μετὰ τοῦτο εἰς πῦρ αὐτὸ ἐντίθησι, μετ' ἐκεῖνο δὲ εἰς ὕδωρ βάπτει, πάλιν δὲ εἰς πῦρ αὖθις τε εἰς ὕδωρ· μεταφέρων δ' οὕτω πολλάκις εἰς ἑκάτερον ὑπ' ἀμφοῖν ἄτηκτον ἀπειργάσατο. καταχρώμενος δὴ τούτῳ περὶ

tout entière incapable de philosophie, étrangère aux Muses et indocile à la partie la plus divine de nous-mêmes [1].

Quant aux os, à la chair et à toutes les parties de cette nature, voici ce qui eut lieu. Elles eurent pour principe la formation de la moëlle. Car les liens vitaux qui unissent l'âme au corps, attachés en tous sens dans la moëlle, étaient comme les racines de l'espèce mortelle; mais la moëlle elle-même fut faite de divers éléments. Parmi les triangles [2], Dieu prit tous ceux qui, primitifs, réguliers et polis, étaient les plus propres à former exactement le feu, l'eau, l'air et la terre, les sépara les uns des autres suivant les genres desquels il les prenait, mêla ensemble ces triangles de grandeurs proportionnées, et préparant ainsi la semence universelle de l'espèce mortelle tout entière, il en forma la moëlle, dans laquelle il planta et attacha les trois genres d'âmes; et comme la moëlle devait recevoir beaucoup de figures et de variétés distinctes les unes des autres, il la divisa aussitôt en autant de formes qu'il était nécessaire, dès cette première distribution [3]. Comme une partie devait, ainsi qu'une terre labourée, recevoir en elle-même la semence divine, il la fit ronde de toutes parts et donna à cette portion de la moëlle le nom de cervelle (*enkephalon*), parce que dans chaque animal entièrement formé, la tête devait être le vase où elle serait contenue [4]. Quant à la portion qui devait contenir le reste de l'âme c'est-à-dire sa partie mortelle, il la divisa en des formes rondes et allongées, auxquelles il donna le nom commun de moëlle, et s'en servant comme d'ancres pour y attacher les liens de toute âme [5], il forma alors notre corps entier autour de cette moëlle, après avoir construit à celle-ci une couverture entièrement osseuse, dont il la revêtit. Voici comment il forma les os. Il cribla de la terre pure et douce au toucher, il l'arrosa et la délaya avec de la moëlle, ensuite il mit ce mélange dans le feu, puis le plongea dans l'eau, puis dans le feu, puis encore dans l'eau, et le faisant ainsi passer plusieurs fois de l'un à l'autre, il le rendit tel que ni l'un ni l'autre ne pussent le dissoudre. Il s'en servit d'abord

1 V. note 145. — 2 V. note 146. — 3 V. note 147. — 4 V. note 148. — 5 V. note 149.

μὲν τὸν ἐγκέφαλον αὐτοῦ σφαῖραν περιετόρνευσεν ὀστεΐνην, ταύτῃ δὲ
74 στενὴν διέξοδον κατελίπετο· καὶ περὶ τὸν διαυχένιον ἅμα καὶ νωτιαῖον
μυελὸν ἐξ αὐτοῦ σφονδύλους πλάσας ὑπέτεινεν οἷον στρόφιγγας, ἀρ-
ξάμενος ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, διὰ παντὸς τοῦ κύτους. καὶ τὸ πᾶν δὴ
σπέρμα διασώζων οὕτω λιθοειδεῖ περιβόλῳ ξυνέφραξεν, ἐμποιῶν ἄρ-
θρα, τῇ θατέρου προσχρώμενος ἐν αὐτοῖς ὡς μέσῃ ἐνισταμένῃ δυνά-
μει, κινήσεως καὶ κάμψεως ἕνεκα. Τὴν δ' αὖ τῆς ὀστεΐνης φύσεως ἕξιν
B ἡγησάμενος τοῦ δέοντος κραυροτέραν εἶναι καὶ ἀκαμπτοτέραν, δια-
πυρόν τ' αὖ γιγνομένην καὶ πάλιν ψυχομένην σφακελίσασαν ταχὺ
διαφθερεῖν τὸ σπέρμα ἐντὸς αὐτῆς, διὰ ταῦτα οὕτω τὸ τῶν νεύρων
καὶ τὸ τῆς σαρκὸς γένος ἐμηχανᾶτο, ἵνα τῷ μὲν πάντα τὰ μέλη ξυν-
δήσας ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ περὶ τοὺς στρόφιγγας καμπτόμενον
τὸ σῶμα καὶ ἐκτεινόμενον παρέχοι, τὴν δὲ σάρκα προβολὴν μὲν καυ-
μάτων, πρόβλημα δὲ χειμώνων, ἔτι δὲ πτωμάτων οἷον τὰ πιλητὰ
C ἔσεσθαι κτήματα, σώμασι μαλακῶς καὶ πράως ὑπείκουσαν, θερμὴν
δὲ νοτίδα ἐντὸς ἑαυτῆς ἔχουσαν θέρους μὲν ἀνιδίουσαν καὶ νοτιζομέ-
νην ἔξωθεν ψῦχος κατὰ πᾶν τὸ σῶμα παρέξειν οἰκεῖον, διὰ χειμῶνος
δὲ πάλιν αὖ τούτῳ τῷ πυρὶ τὸν προσφερόμενον ἔξωθεν καὶ περιιστάμε-
νον πάγον ἀμυνεῖσθαι μετρίως. ταῦτα ἡμῶν διανοηθεὶς ὁ κηροπλά-
στης, ὕδατι μὲν καὶ πυρὶ καὶ γῇ ξυμμίξας καὶ ξυναρμόσας, ἐξ ὀξέος
D καὶ ἁλμυροῦ ξυνθεὶς ζύμωμα καὶ ὑπομίξας αὐτοῖς, σάρκα ἔγχυμον
καὶ μαλακὴν ξυνέστησε· τὴν δὲ τῶν νεύρων φύσιν ἐξ ὀστοῦ καὶ σαρκὸς
ἀζύμου κράσεως μίαν ἐξ ἀμφοῖν μέσην δυνάμει ξυνεκεράσατο, ξανθῷ
χρώματι προσχρώμενος. ὅθεν συντονωτέραν μὲν καὶ γλισχροτέραν
σαρκῶν, μαλακωτέραν δὲ ὀστῶν ὑγροτέραν τε ἐκτήσατο δύναμιν νεῦρα·
οἷς ξυμπεριλαβὼν ὁ θεὸς ὀστᾶ καὶ μυελόν, δήσας πρὸς ἄλληλα νεύροις,

pour former autour du cerveau une sphère osseuse, à laquelle il laissa une étroite ouverture. Puis, pour envelopper la moëlle du cou et du dos, il façonna des vertèbres qu'il plaça les unes sous les autres, comme des pivots, à partir de la tête jusqu'au bas de la cavité du corps. Protégeant ainsi tout le sperme [1], il l'enferma dans une enceinte pierreuse, à laquelle il fit des articulations, se servant en outre pour cela d'une substance de la nature de *l'autre*, du *variable*[2], qu'il interposa entre elles pour produire le mouvement et les inflexions. Ensuite, pensant que la substance osseuse était d'une nature trop sèche et trop inflexible, et que, tantôt échauffée, tantôt refroidie, elle se carierait et corromprait bientôt la semence qu'elle renferme, pour ces motifs il forma les nerfs et la chair; les premiers pour servir à lier ensemble tous les membres, et, par leur tension ou leur relâchement autour des vertèbres, à courber le corps, ou à le redresser; la chair, pour le préserver des chaleurs excessives, pour le garantir contre les froids, et pour lui être dans les chûtes du même usage que les objets de laine foulée, puisqu'elle cède mollement et facilement à la pression des corps et qu'elle renferme en elle-même un liquide chaud, qui, pendant l'été, se fondant en sueur et coulant au dehors, sert à porter dans tout le corps une fraîcheur convenable, et qui, pendant l'hiver au contraire, par sa chaleur propre, sert à repousser le froid qui l'entoure et l'attaque à l'extérieur. D'après ces considérations, celui qui a modelé nos corps mêla et unit ensemble de l'eau, du feu et de la terre, puis ajouta à ce mélange un levain composé de vinaigre et d'eau salée, et forma ainsi la chair molle et pleine de suc[3]. Mais il forma les nerfs en mêlant sans levain des os et de la chair, qui mélangés ensemble constituèrent une seule nature intermédiaire par ses propriétés, et en y ajoutant de la couleur fauve. C'est pourquoi les nerfs eurent une consistance plus raide et plus visqueuse que les chairs, mais plus molle et plus humide que les os. Il se servit de la chair et des nerfs pour entourer les os et la moëlle : il lia les os les uns aux autres par le moyen des nerfs, et ensuite il les enveloppa tous ensemble dans les chairs

1 V. note 150. — 2 V note 151. — 3 V. note 152.

E μετὰ ταῦτα σαρξὶ πάντα αὐτὰ κατεσκίασεν ἄνωθεν. ὅσα μὲν οὖν
ἐμψυχότατα τῶν ὀςῶν ἦν, ὀλιγίςαις ξυνέφραττε σαρξίν, ἃ δ' ἀψυ-
χότατα ἐντός, πλείςαις καὶ πυκνοτάταις. καὶ δὴ καὶ κατὰ τὰς ξυμ-
βολὰς τῶν ὀςῶν, ὅπῃ μή τινα ἀνάγκην ὁ λόγος ἀπέφαινε δεῖν αὐτὰς
εἶναι, βραχεῖαν σάρκα ἔφυσεν, ἵνα μήτε ἐμποδὼν ταῖς καμπαῖσιν
οὖσαι δύσφορα τὰ σώματα ἀπεργάζοιντο, ἅτε δυσκίνητα γιγνόμενα,
μήτ' αὖ πολλαὶ καὶ πυκναὶ σφόδρα τε ἐν ἀλλήλαις ἐμπεπιλημέναι,
διὰ ςερεότητα ἀναισθησίαν ἐμποιοῦσαι, δυσμνημονευτότερα καὶ κω-
75 φότερα τὰ περὶ τὴν διάνοιαν ποιοῖεν. διὸ δὴ τό τε τῶν μηρῶν καὶ
κνημῶν καὶ τὸ περὶ τὴν τῶν ἰσχίων φύσιν τά τε τῶν βραχιόνων ὀςᾶ
καὶ τὰ τῶν πήχεων, καὶ ὅσα ἄλλα ἡμῶν ἄναρθρα, ὅσα τε ἐντὸς
ὀςᾶ δι' ὀλιγότητα ψυχῆς ἐν μυελῷ κενά ἐςι φρονήσεως, ταῦτα πάντα
ξυμπεπλήρωται σαρξίν, ὅσα δ' ἔμφρονα, ἧττον, εἰ μή πού τινα
αὐτὴν καθ' αὑτὴν αἰσθήσεων ἕνεκα σάρκα οὕτω ξυνέςησεν, οἷον τὸ
τῆς γλώττης εἶδος· τὰ δὲ πλεῖςα ἐκείνως· ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνο-
B μένη καὶ ξυντρεφομένη φύσις οὐδαμῇ προσδέχεται πυκνὸν ὀςοῦν καὶ
σάρκα πολλὴν ἅμα τε αὐτοῖς ὀξυήκοον αἴσθησιν. μάλιςα γὰρ ἂν
αὐτὰ πάντων ἔσχεν ἡ περὶ τὴν κεφαλὴν ξύςασις, εἴπερ ἅμα ξυμπί-
πτειν ἠθελησάτην, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος σαρκῶδη ἔχον ἐφ'
ἑαυτῷ καὶ νευρώδη κρατεράν τε κεφαλὴν βίον ἂν διπλοῦν καὶ πολλα-
πλοῦν καὶ ὑγιεινότερον καὶ ἀλυπότερον τοῦ νῦν κατεκτήσατο· νῦν δὲ
τοῖς περὶ τὴν ἡμετέραν γένεσιν δημιουργοῖς, λογιζομένοις πότερον πο-
C λυχρονιώτερον χεῖρον ἢ βραχυχρονιώτερον βέλτιον ἀπεργάσαιντο γέ-
νος, ξυνέδοξε τοῦ πλείονος βίου φαυλοτέρου δὲ τὸν ἐλάττονα ἀμείνονα
ὄντα παντὶ πάντως αἱρετέον· ὅθεν δὴ μανῷ μὲν ὀςῷ, σαρξὶ δὲ καὶ νεύ-
ροις κεφαλήν, ἅτε οὐδὲ καμπὰς ἔχουσαν, οὐ ξυνεςέγασαν. κατὰ πάντ'

dont il les recouvrit. Il environna de moins de chair les os qui contenaient le plus d'âme, et d'une masse de chair plus grande et plus compacte ceux qui étaient moins animés par la moëlle intérieure. De même, aux jointures des os, quand la raison ne montrait pas qu'il fallût une grande quantité de chair, il en mit peu, de crainte que la chair, s'opposant aux inflexions du corps, ne le rendît pesant à cause de la difficulté des mouvements, et parce que, si elle était massive, compacte et fortement entassée, par sa fermeté, elle mettrait obstacle à la sensation, rendrait la mémoire paresseuse, et paralyserait l'intelligence elle-même. C'est pourquoi les cuisses, les jambes, le contour des hanches, les os du bras et de l'avant-bras, tous les autres os non articulés[1], et tous ceux qui, contenant très-peu d'âme dans leur moëlle, sont vides de pensée, ont tous été par lui amplement recouverts de chair; tandis que les parties qui contiennent la pensée l'ont été moins, si ce n'est quand Dieu a formé quelque organe charnu, pour être lui-même, comme la langue par exemple, un organe de sensations. Mais la règle générale est telle que nous l'avons énoncée; car nul corps, se formant et se développant simplement d'après les lois nécessaires de la nature, ne peut avoir à la fois des os épais revêtus de beaucoup de chair et une grande finesse de sensibilité physique. En effet, ç'aurait été avant tout dans la formation de la tête que ces choses se seraient trouvées réunies, si elles avaient pu l'être, et le genre humain, ayant au haut du corps une tête charnue, nerveuse et forte, aurait joui d'une vie deux fois et même plusieurs fois aussi longue et en même temps plus saine et plus exempte de souffrances que maintenant. Mais ceux dont notre formation est l'ouvrage, réfléchissant s'il valait mieux produire une espèce qui vécût plus long-temps et fût plus mauvaise, ou une autre qui vécût moins long-temps et fût plus parfaite, pensèrent tous qu'à une vie plus longue et pire, une vie plus courte et meilleure était tout-à-fait préférable pour un animal quelconque, et en conséquence ils recouvrirent la tête d'un os mince, mais sans chair et sans nerfs, attendu qu'elle ne devait plier aucune de ses parties[2]. Ainsi, d'après toutes

1 V. note 153. — 2 V. note 154.

οὖν ταῦτα εὐαισθητότερα μὲν καὶ φρονιμώτερα, πολὺ δὲ ἀσθενέστερα
παντὸς ἀνδρὸς προσετέθη κεφαλὴ σώματι. τὰ δὲ νεῦρα διὰ ταῦτα καὶ
D οὕτως ὁ θεὸς ἐπ᾽ ἐσχάτην τὴν κεφαλὴν περιστήσας κύκλῳ περὶ τὸν τρά-
χηλον ἐκόλλησεν ὁμοιότητι, καὶ τὰς σιαγόνας ἄκρας αὐτοῖς ξυνέδη-
σεν ὑπὸ τὴν φύσιν τοῦ προσώπου· τὰ δ᾽ ἄλλα εἰς ἅπαντα τὰ μέλη
διέσπειρε, ξυνάπτων ἄρθρον ἄρθρῳ. Τὴν δὲ δὴ τοῦ στόματος ἡμῶν
δύναμιν ὀδοῦσι καὶ γλώττῃ καὶ χείλεσιν ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ
τῶν ἀρίστων διεκόσμησαν οἱ διακοσμοῦντες, ᾗ νῦν διατέτακται, τὴν
E μὲν εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων μηχανώμενοι χάριν, τὴν δὲ ἔξοδον τῶν
ἀρίστων· ἀναγκαῖον μὲν γὰρ πᾶν ὅσον εἰσέρχεται τροφὴν διδὸν τῷ σώ-
ματι, τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον
καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων. Τὴν δ᾽ αὖ κεφαλὴν οὔτε μόνον ὀστεΐνην
ψιλὴν δυνατὸν ἐᾶν ἦν διὰ τὴν ἐν ταῖς ὥραις ἐφ᾽ ἑκάτερον ὑπερβολήν,
οὔτ᾽ αὖ ξυσκιασθεῖσαν κωφὴν καὶ ἀναίσθητον διὰ τὸν τῶν σαρκῶν
76 ὄχλον περιιδεῖν γιγνομένην. τῆς δὴ σαρκοειδοῦς φύσεως οὐ καταξη-
ραινομένης λέμμα μεῖζον περιγιγνόμενον ἐχωρίζετο, τὸ νῦν λεγόμενον
δέρμα. τοῦτο δὲ διὰ τὴν περὶ τὸν ἐγκέφαλον νοτίδα ξυνιὸν αὐτὸ πρὸς
αὑτὸ καὶ βλαστάνον κύκλῳ περιημφιέννυε τὴν κεφαλήν. ἡ δὲ νοτὶς ὑπὸ
τὰς ῥαφὰς ἀνιοῦσα ἦρδε καὶ συνέκλεισεν αὐτὸ ἐπὶ τὴν κορυφήν, οἷον
ἅμμα ξυναγαγοῦσα. τὸ δὲ τῶν ῥαφῶν παντοδαπὸν εἶδος γέγονε διὰ
τὴν τῶν περιόδων δύναμιν καὶ τῆς τροφῆς, μᾶλλον μὲν ἀλλήλοις μα-
B χομένων τούτων πλείους, ἧττον δὲ ἐλάττους. τοῦτο δὴ πᾶν τὸ δέρμα
κύκλῳ κατεκέντει πυρὶ τὸ θεῖον, τρηθέντος δὲ καὶ τῆς ἰκμάδος ἔξω
δι᾽ αὐτοῦ φερομένης τὸ μὲν ὑγρὸν καὶ θερμὸν ὅσον εἰλικρινὲς ἀπῄειν,
τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ὧν καὶ τὸ δέρμα ἦν, αἰρόμενον μὲν ὑπὸ τῆς φορᾶς

ces causes, la tête fut beaucoup plus sensible et plus sage, mais beaucoup plus faible dans tous les hommes, que le reste du corps auquel elle fut ajoutée. Quant aux nerfs, c'est ainsi et d'après ces motifs que Dieu, les rassemblant au bas de la tête et les plaçant tout autour de la région cervicale, les y colla les uns aux autres avec similitude, et lia avec eux les extrémités des mâchoires au-dessous de la face : il dispersa les autres dans tous les membres, s'en servant pour unir les articulations entre elles. Quant à la bouche avec ses dents, sa langue, et ses lèvres, ce fut à cause de la nécessité et du bien [1], qu'elle fut disposée comme elle l'est maintenant par les divins ordonnateurs, qui en ménagèrent l'entrée à cause de la nécessité, et la sortie à cause du bien : car c'est en vertu de la nécessité que s'introduit tout ce qui donne la nourriture au corps; mais le ruisseau de paroles qui coule de nos lèvres pour le service de la sagesse est le plus beau et le meilleur de tous les ruisseaux. Ensuite la tête, couverte seulement de sa boîte osseuse, ne pouvait rester ainsi exposée toute nue aux excès de la chaleur et du froid suivant les saisons, et d'un autre côté on ne pouvait la cacher sous une masse de chairs, parce que c'eût été la rendre stupide et incapable de sentir. Or, la chair ne se desséchant pas, il s'était formé à sa surface une écorce qui s'en détachait : c'est ce que nous nommons maintenant la peau. Cette peau, croissant et se développant à la faveur de l'humidité qui règne autour du cerveau, revêtit tout le contour de la tête, et se rejoignit de toutes parts. L'humidité, s'élevant par les sutures du crâne [2], l'humecta et la referma sur le sommet de la tête, comme en forme de nœud. Ces sutures, de figures très-diverses, se sont produites par la puissance des cercles de l'âme et par celle de la nourriture, plus grandes, quand ces deux puissances se combattaient davantage, plus petites, quand elles se combattaient moins [3]. La divinité piqua cette peau dans toute son étendue avec du feu, et comme par les trous l'humeur sortait à travers elle, l'humidité et la chaleur pures s'en allaient, tandis que la partie qui était mêlée de la matière même de la peau, s'élevant par sa propre impulsion, s'étendait bien loin hors de

1 V. note 155. — 2 V note 156. — 3 V. note 157.

ἔξω μακρὸν ἐτείνετο, λεπτότητα ἴσην ἔχον τῷ κατακεντήματι, διὰ
δὲ βραδυτῆτα ἀπωθούμενον ὑπὸ τοῦ περιεστῶτος ἔξωθεν πνεύματος
C πάλιν ἐντὸς ὑπὸ τὸ δέρμα εἰλλόμενον κατερριζοῦτο, καὶ κατὰ ταῦτα
δὴ τὰ πάθη τὸ τριχῶν γένος ἐν τῷ δέρματι πέφυκε, ξυγγενὲς μὲν
ἱμαντῶδες ὂν αὐτοῦ, σκληρότερον δὲ καὶ πυκνότερον τῇ πιλήσει τῆς
ψύξεως, ἣν ἀποχωριζομένη δέρματος ἑκάστη θρὶξ ψυχθεῖσα ξυνεπι-
λήθη. τούτῳ δὴ λασίαν ἡμῶν ἀπειργάσατο τὴν κεφαλὴν ὁ ποιῶν,
χρώμενος μὲν αἰτίοις τοῖς εἰρημένοις, διανοούμενος δὲ ἀντὶ σαρκὸς
D αὐτὸ δεῖν εἶναι στέγασμα τῆς περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἕνεκα ἀσφαλείας
κοῦφον καὶ θέρους χειμῶνός τε ἱκανὸν σκιὰν καὶ σκέπην παρέχειν,
εὐαισθησίας δὲ οὐδὲν διακώλυμα ἐμποδὼν γενησόμενον. Τὸ δὲ ἐν τῇ
περὶ τοὺς δακτύλους καταπλοκῇ τοῦ νεύρου καὶ τοῦ δέρματος ὀστοῦ
τε, ξυμμιχθὲν ἐκ τριῶν, ἀποξηρανθὲν ἓν κοινὸν ξυμπάντων σκληρὸν
γέγονε δέρμα, τοῖς μὲν ξυναιτίοις τούτοις δημιουργηθέν, τῇ δ᾽ αἰτιω-
τάτῃ διανοίᾳ τῶν ἔπειτα ἐσομένων ἕνεκα εἰργασμένον· ὡς γάρ ποτε ἐξ
E ἀνδρῶν γυναῖκες καὶ τἆλλα θηρία γενήσοιντο ἠπίσταντο οἱ ξυνιστάν-
τες ἡμᾶς, καὶ δὴ καὶ τῆς τῶν ὀνύχων χρείας ὅτι πολλὰ τῶν θρεμμά-
των καὶ ἐπὶ πολλὰ δεήσοιτο ᾔδεσαν. ὅθεν ἐν ἀνθρώποις εὐθὺς γιγνο-
μένοις ὑπετυπώσαντο τὴν τῶν ὀνύχων γένεσιν. τούτῳ δὴ τῷ λόγῳ καὶ
ταῖς προφάσεσι ταύταις δέρμα, τρίχας ὄνυχάς τε ἐπ᾽ ἄκροις τοῖς
κώλοις ἔφυσαν.

Ἐπειδὴ δὲ πάντ᾽ ἦν τὰ τοῦ θνητοῦ ζῴου ξυμπεφυκότα μέρη καὶ
77 μέλη, τὴν δὲ ζωὴν ἐν πυρὶ καὶ πνεύματι ξυνέβαινεν ἐξ ἀνάγκης ἔχειν
αὐτῷ, καὶ διὰ ταῦτα ὑπὸ τούτων τηκόμενον κενούμενόν τε ἔφθινε,
βοήθειαν αὐτῷ θεοὶ μηχανῶνται. τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης ξυγγενῆ φύσεως
φύσιν ἄλλαις ἰδέαις καὶ αἰσθήσεσι κεραννύντες, ὥσθ᾽ ἕτερον ζῷον
εἶναι, φυτεύουσιν· ἃ δὴ νῦν ἥμερα δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα
παιδευθέντα ὑπὸ γεωργίας τιθασῶς πρὸς ἡμᾶς ἔσχε, πρὶν δ᾽ ἦν

la tête avec une ténuité égale à celle des petits trous; mais repoussée, à cause de sa lenteur, par le souffle de l'air environnant, refoulée à l'intérieur, et resserrée sous la peau, elle y prenait racine; et par l'action de ces causes, les cheveux furent produits dans la peau, semblables à des lanières de la même nature que la sienne, mais d'un tissu plus dur et plus serré, à cause de la condensation que le refroidissement fit éprouver à chaque cheveu, qui, en se séparant de la peau, se refroidit et se condensa. Celui qui fit nos corps rendit donc ainsi nos têtes vélues, par le moyen des causes naturelles que nous avons exposées, et parce qu'il pensa qu'au lieu de chair, les cheveux devaient, pour la sûreté du cerveau, lui former une couverture légère et lui fournir pendant l'été et pendant l'hiver un ombrage et un abri suffisant, sans apporter aucun obstacle à la vivacité des sensations. Dans cet entrelacement des nerfs avec la peau et les os qui constitue les doigts, une partie mélangée de ces trois substances et desséchée devint une peau dure appartenant à ces trois genres à la fois, fabriquée d'après ces causes accessoires, mais formée par la cause suprême, par la Providence, en vue des choses futures[1]. Car ceux qui nous organisaient savaient bien que de l'espèce virile devaient se former un jour des femmes et d'autres animaux, et ils comprenaient que la plupart des bêtes auraient besoin de se servir des ongles pour beaucoup d'usages, et c'est pour cela que dès la naissance des hommes ils ébauchèrent aussitôt la formation des ongles. Tels sont donc les desseins et les motifs d'après lesquels ils produisirent la peau, les cheveux et les ongles à la surface des membres.

Toutes les parties et tous les membres de l'animal mortel étant ainsi unis ensemble, comme nécessairement d'après sa nature il devait vivre par le feu et par l'air, et qu'il était à craindre que, dissous et épuisé par eux, il ne vînt à périr, les dieux lui préparèrent une ressource[2]. Car formant une nature analogue à la nature humaine, ils en firent un second genre d'animaux[3] : ce sont les arbres et tous ces végétaux qui maintenant, adoucis et formés par la culture, sont devenus pour nous domestiques;

1 V. note 158. — 2 V. note 159. — 3 V. note 160.

μόνα τὰ τῶν ἀγρίων γένη, πρεσβύτερα τῶν ἡμέρων ὄντα. πᾶν γὰρ
B οὖν, ὅ τί περ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν, ζῶον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρ-
θότατα· μετέχει γε μὴν τοῦτο ὃ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους,
ὃ μεταξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἱδρύσθαι λόγος, ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε
καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπι-
θυμιῶν. πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ
περὶ ἑαυτό, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρη-
C σαμένῳ, τῶν αὑτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσιν οὐ παραδέδωκεν ἡ
γένεσις. διὸ δὴ ζῇ μὲν ἔστι τε οὐχ ἕτερον ζώου, μόνιμον δὲ καὶ κατερ-
ῥιζωμένον πέπηγε διὰ τὸ τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι.

Ταῦτα δὴ τὰ γένη πάντα φυτεύσαντες οἱ κρείττους τοῖς ἥττοσιν
ἡμῖν τροφήν, τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἷον ἐν κή-
ποις ὀχετούς, ἵν' ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο. καὶ πρῶτον
D μὲν ὀχετοὺς κρυφαίους ὑπὸ τὴν ξύμφυσιν τοῦ δέρματος καὶ τῆς σαρ-
κὸς δύο φλέβας ἔτεμον νωτιαίας, δίδυμον ὡς τὸ σῶμα ἐτύγχανε
δεξιοῖς τε καὶ ἀριστεροῖς ὄν. ταύτας δὲ καθῆκαν παρὰ τὴν ῥάχιν, καὶ
τὸν γόνιμον μεταξὺ λαβόντες μυελὸν, ἵνα οὗτός τε ὅτι μάλιστα θάλλοι,
καὶ ἐπὶ τἆλλα εὔρους ἐντεῦθεν ἅτ' ἐπὶ κάταντες ἡ ἐπίχυσις γιγνομένη
παρέχοι τὴν ὑδρείαν ὁμαλήν. μετὰ δὲ ταῦτα σχίσαντες περὶ τὴν κε-
E φαλὴν τὰς φλέβας καὶ δι' ἀλλήλων ἐναντίας πλέξαντες διεῖσαν, τὰς
μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ τοῦ σώματος, τὰς δ' ἐκ τῶν ἀριστε-
ρῶν ἐπὶ τὰ δεξιὰ κλίναντες, ὅπως δεσμὸς ἅμα τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ σῶμα
εἴη μετὰ τοῦ δέρματος, ἐπειδὴ νεύροις οὐκ ἦν κύκλῳ κατὰ κορυφὴν
περιειλημμένη, καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν αἰσθήσεων πάθος ἵν' ἀφ' ἑκατέρων
τῶν μερῶν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα εἴη διαδιδόμενον. τὸ δ' ἐντεῦθεν ἤδη τὴν

mais auparavant les espèces sauvages, plus anciennes que les espèces cultivées, existaient seules. Tout ce qui participe à la vie peut en effet à très-juste titre être appelé animal; et ce dont nous parlons participe du moins à la troisième espèce d'âme, que l'on dit être placée entre le diaphragme et le nombril, et dans laquelle il ne peut y avoir ni opinion, ni raison, ni intelligence, mais des sensations agréables et douloureuses, avec des désirs [1]. Car le végétal ne cesse d'éprouver toutes ces impressions; mais comme son agitation n'a lieu qu'en lui et sur lui-même, et qu'il repousse le mouvement qui vient du dehors, pour n'user que de son mouvement propre, il ne lui a pas été donné de raisonner sur ce qui le concerne d'après la connaissance de sa propre nature. C'est pourquoi il vit et n'est pas autre chose qu'un animal; mais il est fixé d'une manière immobile et enraciné dans la terre, parce qu'il est privé de la faculté de se mouvoir lui-même [2]. Après que ces dieux supérieurs à nous eurent produit ces espèces nouvelles pour la nourriture de leurs inférieurs, de même qu'on établit des canaux dans les jardins, de même ils en pratiquèrent dans notre corps, afin de l'arroser, comme par le cours d'un ruisseau. D'abord ils creusèrent des conduits cachés sous la chair et la peau unies ensemble, savoir les veines dorsales, qui sont au nombre de deux, de même que le corps se divise en deux côtés, le droit et le gauche [3]. Ils les envoyèrent le long de l'épine dorsale, comprenant entre elles la moëlle génitale, afin que celle-ci eût autant de vigueur qu'il était possible, et que l'arrosement, ayant lieu de haut en bas, répandît partout une égale humidité [4]. Ensuite, vers la tête, ils divisèrent ces deux veines en plusieurs branches, et dirigèrent celles d'un côté vers celles de l'autre, de manière à les faire se croiser, inclinant celles de la droite vers la gauche du corps et celles de la gauche vers la droite, afin qu'elles servissent avec la peau à lier la tête au reste du corps, puisqu'elle n'était point enveloppée de nerfs qui en fissent le tour par-dessus son sommet, et aussi afin que les impressions des sens situés dans les parties opposées fussent transmises dans tout le corps [5]. Ensuite ils

1 V. note 161. — 2 V. note 162. — 3 V. note 163. — 4 V. note 164. — 5 V. note 165.

ὑδραγωγίαν παρεσκεύασαν τρόπῳ τινὶ τοιῷδε, ὃν κατοψόμεθα ῥᾷον
78 προδιομολογησάμενοι τὸ τοιόνδε, ὅτι πάντα, ὅσα ἐξ ἐλαττόνων ξυνίσταται, στέγει τὰ μείζω, τὰ δ' ἐκ μειζόνων τὰ σμικρότερα οὐ δύναται, πῦρ δὲ πάντων γενῶν σμικρομερέστατον, ὅθεν δι' ὕδατος καὶ γῆς ἀέρος τε καὶ ὅσα ἐκ τούτων ξυνίσταται διαχωρεῖ καὶ στέγειν οὐδὲν αὐτὸ δύναται. ταὐτὸν δὴ καὶ περὶ τῆς παρ' ἡμῖν κοιλίας διανοητέον, ὅτε σιτία μὲν καὶ ποτὰ ὅταν εἰς αὐτὴν ἐμπέσῃ στέγει, πνεῦμα δὲ καὶ πῦρ
B σμικρομερέστερα ὄντα τῆς αὐτῆς ξυστάσεως οὐ δύναται. τούτοις οὖν κατεχρήσατο ὁ θεὸς εἰς τὴν ἐκ τῆς κοιλίας ἐπὶ τὰς φλέβας ὑδρείαν, πλέγμα ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς οἷον οἱ κύρτοι ξυνυφηνάμενος, διπλᾶ κατὰ τὴν εἴσοδον ἐγκύρτια ἔχον, ὧν θάτερον αὖ πάλιν διέπλεξε δίκρουν· καὶ ἀπὸ τῶν ἐγκυρτίων δὴ διετείνατο οἷον σχοίνους κύκλῳ διὰ παντὸς πρὸς τὰ ἔσχατα τοῦ πλέγματος. τὰ μὲν οὖν ἔνδον ἐκ πυρὸς
C ξυνεστήσατο τοῦ πλοκάνου ἅπαντα, τὰ δ' ἐγκύρτια καὶ τὸ κύτος ἀεροειδῆ. καὶ λαβὼν αὐτὸ περιέστησε τῷ πλασθέντι ζώῳ τρόπον τοιόνδε. τὸ μὲν τῶν ἐγκυρτίων εἰς τὸ στόμα μεθῆκε· διπλοῦ δὲ ὄντος αὐτοῦ κατὰ μὲν τὰς ἀρτηρίας εἰς τὸν πλεύμονα καθῆκε θάτερον, τὸ δ' εἰς τὴν κοιλίαν παρὰ τὰς ἀρτηρίας· τὸ δ' ἕτερον σχίσας τὸ μέρος ἑκάτερον κατὰ τοὺς ὀχετοὺς τῆς ῥινὸς ἀφῆκε κοινόν, ὥσθ' ὅτε μὴ κατὰ
D στόμα ἴοι θάτερον, ἐκ τούτου πάντα καὶ τὰ ἐκείνου ῥεύματα ἀναπληροῦσθαι. τὸ δ' ἄλλο κύτος τοῦ κύρτου περὶ τὸ σῶμα ὅσον κοῖλον ἡμῶν περιέφυσε, καὶ πᾶν δὴ τοῦτο τοτὲ μὲν εἰς τὰ ἐγκύρτια ξυῤῥεῖν μαλακῶς, ἅτε ἀέρα ὄντα, ἐποίησε, τοτὲ δὲ ἀναῤῥεῖν μὲν τὰ ἐγκύρτια, τὸ δὲ πλέγμα, ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ, δύεσθαι εἴσω δι' αὐτοῦ καὶ πάλιν ἔξω, τὰς δ' ἐντὸς τοῦ πυρὸς ἀκτῖνας διαδεδεμένας ἀκο-
E λουθεῖν, ἐφ' ἑκάτερα ἰόντος τοῦ ἀέρος, καὶ τοῦτο, ἕωσπερ ἂν τὸ

préparèrent le liquide qui devait couler dans ces canaux, à peu près de la manière suivante, que nous observerons plus aisément après avoir commencé par convenir de ce point, que tous les corps composés de parties plus petites retiennent ceux dont les parties sont plus grandes, tandis que ceux-ci ne peuvent retenir les autres, et que le feu, étant de tous les corps celui dont les parties sont les plus fines, s'échappe à travers l'eau, la terre et l'air et tous les corps qui en sont composés. Il faut donc concevoir qu'il en est de même de notre ventre, que les aliments et le breuvage, lorsqu'ils y tombent, s'y trouvent retenus, mais que le souffle et le feu, étant plus déliés que les parties dont il se compose, ne peuvent être retenus par lui. C'est donc d'eux que Dieu se servit pour transporter le liquide du ventre dans les veines[1]. Il forma un tissu d'air et de feu semblable à une nasse, ayant à son ouverture deux paniers intérieurs, dont il fit encore l'un double; et depuis les paniers intérieurs il tendit comme des joncs jusque vers les extrémités du tissu extérieur. Il composa de feu tout l'intérieur de la nasse, et d'une substance aériforme les paniers intérieurs et leur cavité; et prenant cette nasse, il en enveloppa de la manière suivante l'animal qu'il avait formé. Il mit dans la bouche l'entrée d'un des paniers intérieurs, et comme ce panier était double, il fit descendre l'une des parties par les artères dans le poumon, et l'autre dans le ventre en longeant les artères[2] : ayant divisé en deux le second panier intérieur, il fit passer par les conduits du nez les deux parties, qui communiquent avec l'autre, afin que si cet autre panier, dont la bouche est l'ouverture, se trouvait obstrué, celui-ci pût servir à remplir tous les conduits, même du premier. Quant au reste de la cavité de la nasse, il l'étendit autour de toute la partie creuse de notre corps. Alors il fit en sorte que tantôt tout le feu que contient cette partie intérieure coulât doucement dans les paniers composés d'air, tantôt l'air des paniers refluât à son tour, et que le tissu de la nasse pût entrer et sortir à travers le corps, qui a peu de densité; que les rayons du feu intérieur, entrelacés au milieu de l'air, suivissent son mouvement dans un sens comme dans l'autre, et

1 V. note 166. — 2 V. note 167.

θνητὸν ξυνεςήκῃ ζῶον, μὴ διαπαύεσθαι γιγνόμενον. τούτῳ δὲ δὴ τῷ
γένει τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν λέγομεν θέ-
σθαι τοὔνομα. πᾶν δέ δὴ τό τ' ἔργον καὶ τὸ πάθος τοῦθ' ἡμῶν τῷ
σώματι γέγονεν ἀρδομένῳ καὶ ἀναψυχομένῳ τρέφεσθαι καὶ ζῆν· ὁπό-
ταν γὰρ εἴσω καὶ ἔξω τῆς ἀναπνοῆς ἰούσης τὸ πῦρ ἐντὸς ξυνημμένον
ἕπηται, διαιωρούμενον δὲ ἀεὶ διὰ τῆς κοιλίας εἰσελθὸν τὰ σιτία καὶ
79 ποτὰ λάβῃ, τήκει δή, καὶ κατὰ σμικρὰ διαιροῦν, διὰ τῶν ἐξόδων
ᾗπερ πορεύεται διάγον, οἷον ἐκ κρήνης ἐπ' ὀχετοὺς ἐπὶ τὰς φλέβας
ἀντλοῦν αὐτά, ῥεῖν ὥσπερ δι' αὐλῶνος τοῦ σώματος τὰ τῶν φλεβῶν
ποιεῖ ῥεύματα.

Πάλιν δὲ τὸ τῆς ἀναπνοῆς ἴδωμεν πάθος, αἷς χρώμενον αἰτίαις
τοιοῦτον γέγονεν οἷόν περ τὰ νῦν ἐςίν. ὧδ' οὖν. ἐπειδὴ κενὸν οὐδέν
B ἐςιν εἰς ὃ τῶν φερομένων δύναιτ' ἂν εἰσελθεῖν τι, τὸ δὲ πνεῦμα φέρεται
παρ' ἡμῶν ἔξω· τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη παντὶ δῆλον ὡς οὐκ εἰς κενόν,
ἀλλὰ τὸ πλησίον ἐκ τῆς ἕδρας ὠθεῖ· τὸ δὲ ὠθούμενον ἐξελαύνει τὸ
πλησίον ἀεί, καὶ κατὰ ταύτην τὴν ἀνάγκην πᾶν περιελαυνόμενον εἰς
τὴν ἕδραν, ὅθεν ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα, εἰσιὸν ἐκεῖσε καὶ ἀναπληροῦν αὐ-
τὴν ξυνέπεται τῷ πνεύματι, καὶ τοῦτο ἅμα πᾶν οἷον τροχοῦ περια-
C γομένου γίγνεται, διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι. διὸ δὴ τὸ τῶν ςηθῶν καὶ
τὸ τοῦ πλεύμονος ἔξω μεθιὲν τὸ πνεῦμα πάλιν ὑπὸ τοῦ περὶ τὸ σῶμα
ἀέρος, εἴσω διὰ μανῶν τῶν σαρκῶν δυομένου καὶ περιελαυνομένου,
γίγνεται πλῆρες. αὖθις δὲ ἀποτρεπόμενος ὁ ἀὴρ καὶ διὰ τοῦ σώματος
ἔξω ἰὼν εἴσω τὴν ἀναπνοὴν περιωθεῖ κατὰ τὴν τοῦ ςόματος καὶ τὴν
τῶν μυκτήρων δίοδον. Τὴν δὲ αἰτίαν τῆς ἀρχῆς αὐτῶν θετέον τήνδε.
D πᾶν ζῶον ἑαυτοῦ τἀντὸς περὶ τὸ αἷμα καὶ τὰς φλέβας θερμότατα
ἔχει, οἷον ἐν ἑαυτῷ πηγήν τινα ἐνοῦσαν πυρός· ὃ δὴ καὶ προσῃκά-
ζομεν τῷ τοῦ κύρτου πλέγματι, κατὰ μέσον διατεταμένον ἐκ πυρὸς

que cet effet, tant que l'animal mortel ne serait pas dissous, continuât toujours de se produire. C'est donc à cela, disons-nous, que celui qui appliqua les noms aux choses donna les noms d'aspiration et d'expiration : et c'est par cette fonction active et passive que le corps arrosé et ranimé peut se nourrir et vivre; en effet, lorsque l'air entre et sort, comme le feu intérieur uni avec lui le suit dans ce mouvement, et que ce feu, s'élevant toujours à travers le ventre, enlève dans son passage les aliments et la boisson, il les dissout, les divise en petites parties, les transporte à travers les conduits par lesquels il sort, et les puisant comme à une source, pour les verser dans les veines, qui sont des canaux, il fait couler ces courants des veines à travers le corps comme à travers une vallée qu'ils arrosent.

Mais examinons de nouveau la respiration, et voyons par quelles causes elle s'est établie telle qu'elle est aujourd'hui. Les voici. Comme il n'y a aucun vide dans lequel puisse entrer un corps mis en mouvement, et que le souffle est émis hors de nous, d'après cela il est évident pour tout le monde qu'il n'entre pas dans le vide, mais qu'il pousse et déplace l'air voisin. Cet air poussé chasse d'autre air, et toujours ainsi de proche en proche, et, d'après cet effet nécessaire, tout l'air, poussé circulairement vers la place d'où le souffle est sorti, s'y introduit et la remplit en suivant toujours le souffle qui sort : tout ce mouvement, semblable à celui d'une roue que l'on tourne, a lieu parce que rien n'est vide [1]. C'est pourquoi la cavité de la poitrine et du poumon, chassant le souffle au dehors, est remplie à son tour par l'air qui entoure le corps et qui, poussé circulairement, pénètre à travers le tissu peu serré des chairs : ensuite cet air, retournant sur ses pas et ressortant à travers le corps, force la respiration à rentrer par l'ouverture de la bouche et des narines. Quant à la cause du commencement de ce mouvement périodique, la voici. Tout animal a une très-grande chaleur dans les parties intérieures où sont le sang et les veines, et c'est comme une source de feu qui est en lui. C'est là ce que nous comparions au tissu de la nasse, dont, disions-nous, tous les brins, entrelacés à travers l'espace intermédiaire, forment un

1 V. note 168.

πεπλέχθαι πᾶν, τὰ δὲ ἄλλα, ὅσα ἔξωθεν, ἀέρος. τὸ θερμὸν δὴ κατὰ φύσιν εἰς τὴν αὑτοῦ χώραν ἔξω πρὸς τὸ ξυγγενὲς ὁμολογητέον ἰέναι. δυεῖν δὲ ταῖν διεξόδοιν οὔσαιν, τῆς μὲν κατὰ τὸ σῶμα ἔξω, τῆς δὲ
E αὖ κατὰ τὸ στόμα καὶ τὰς ῥῖνας, ὅταν μὲν ἐπὶ θάτερα ὁρμήσῃ, θάτερα περιωθεῖ· τὸ δὲ περιωσθὲν εἰς τὸ πῦρ ἐμπῖπτον θερμαίνεται, τὸ δ' ἐξιὸν ψύχεται. μεταβαλλούσης δὲ τῆς θερμότητος καὶ τῶν κατὰ τὴν ἑτέραν ἔξοδον θερμοτέρων γιγνομένων πάλιν ἐκείνῃ ῥέπον αὖ τὸ θερμότερον μᾶλλον, πρὸς τὴν αὑτοῦ φύσιν φερόμενον, περιωθεῖ τὸ κατὰ θάτερα· τὸ δὲ τὰ αὐτὰ πάσχον καὶ τὰ αὐτὰ ἀνταποδιδὸν ἀεί, κύκλον οὕτω σαλευόμενον ἔνθα καὶ ἔνθα ἀπειργασμένον ὑπ' ἀμφοτέρων τὴν ἀναπνοὴν γίγνεσθαι παρέχεται.

80 Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν περὶ τὰς ἰατρικὰς σικύας παθημάτων αἴτια καὶ τὰ τῆς καταπόσεως τά τε τῶν ῥιπτουμένων, ὅσα ἀφεθέντα μετέωρα καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς φέρεται, ταύτῃ διωκτέον, καὶ ὅσοι φθόγγοι ταχεῖς καὶ βραδεῖς ὀξεῖς τε καὶ βαρεῖς φαίνονται, τοτὲ μὲν ἀνάρμοστοι φερόμενοι δι' ἀνομοιότητα τῆς ἐν ἡμῖν ὑπ' αὐτῶν κινήσεως, τοτὲ δὲ ξύμφωνοι δι' ὁμοιότητα. τὰς γὰρ τῶν προτέρων καὶ θαττόνων οἱ
B βραδύτεροι κινήσεις ἀποπαυομένας ἤδη τε εἰς ὅμοιον ἐληλυθυίας, αἷς ὕστερον αὐτοὶ προσφερόμενοι κινοῦσιν ἐκείνας, καταλαμβάνουσι, καταλαμβάνοντες δὲ οὐκ ἄλλην ἐπεμβάλλοντες ἀνετάραξαν κίνησιν, ἀλλ' ἀρχὴν βραδυτέρας φορᾶς κατὰ τὴν τῆς θάττονος ἀποληγούσης δὲ ὁμοιότητα προσάψαντες μίαν ἐξ ὀξείας καὶ βαρείας ξυνεκεράσαντο πάθην, ὅθεν ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην δὲ τοῖς ἔμφροσι διὰ τὴν τῆς θείας ἁρμονίας μίμησιν ἐν θνηταῖς γενομένην φοραῖς παρέσχον. Καὶ δὴ
C καὶ τὰ τῶν ὑδάτων πάντα ῥεύματα, ἔτι δὲ τὰ τῶν κεραυνῶν πτώματα

tissu de feu, tandis que tous les tissus extérieurs sont d'air. Or il faut convenir que naturellement le chaud se porte au dehors vers le lieu qui lui est propre et où se trouve la masse de même nature que lui; et comme il y a deux issues, l'une à travers le corps, l'autre par la bouche et les narines, lorsque le chaud se précipite d'un côté, il repousse l'air vers l'autre : alors cet air, repoussé de ce côté, rencontre le feu et s'échauffe, tandis que l'air qui sort se refroidit. Comme la chaleur change ainsi de place, et que l'air situé à l'autre issue devient plus chaud, c'est alors de ce côté que l'air le plus chaud se dirige, et se portant au dehors vers la masse de même nature, il refoule celui qui se trouve à l'autre issue. Ainsi cet air, recevant et rendant toujours la même impulsion, est agité, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, périodiquement, et par l'action qu'il subit ainsi que par celle qu'il fait subir, il produit l'aspiration et l'expiration [1].

C'est d'après le même principe qu'on peut trouver la cause de l'action des ventouses médicales, celle de la déglutition, celle du mouvement des corps lancés, soit qu'ils s'élèvent vers le ciel, soit qu'ils roulent sur la terre, et celle des sons rapides ou lents, qui paraissent aigus ou graves, et qui tantôt forment des dissonnances à cause de la dissemblance des mouvements qu'ils excitent en nous, tantôt forment des consonnances à cause de leur ressemblance. En effet les mouvements des sons les plus rapides, qui arrivent les premiers, diminuent et sont déjà semblables à ceux des sons les plus lents, lorsque ceux-ci, arrivant plus tard, les agitent en les rattrappant, mais sans les troubler par l'addition d'une impulsion différente : le commencement d'un mouvement plus lent s'adapte ainsi à la fin semblable d'un mouvement d'abord plus rapide, et ce mélange de l'impression d'un son aigu et de celle d'un son grave produit une pression unique [2], d'où résulte du plaisir pour les insensés, et la santé de l'âme pour les hommes sages, à cause de cette imitation de l'harmonie divine, qui a lieu dans des mouvements mortels [3]. Il en est de même de tous les mouvements des eaux, de même de la chûte des foudres, et des effets si admirés du

1 V. note 169. — 2 V. note 170. — 3 V. note 171.

καὶ τὰ θαυμαζόμενα ἠλέκτρων περὶ τῆς ἕλξεως καὶ τῶν Ἡρακλείων λίθων, πάντων τούτων ὁλκὴ μὲν οὐκ ἔςιν οὐδενί ποτε, τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδέν, περιωθεῖν τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα, τό τε διακρινόμενα καὶ συγκρινόμενα πρὸς τὴν αὑτῶν διαμειβόμενα ἕδραν ἕκαστα ἰέναι πάντα, τούτοις τοῖς παθήμασι πρὸς ἄλληλα συμπλεχθεῖσι τεθαυματουργημένα τῷ κατὰ τρόπον ζητοῦντι φανήσεται.

D Καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ἀναπνοῆς, ὅθεν ὁ λόγος ὥρμησε, κατὰ ταῦτα καὶ διὰ τούτων γέγονεν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν εἴρηται, τέμνοντος μὲν τὰ σιτία τοῦ πυρός, αἰωρουμένου δὲ ἐντὸς τῷ πνεύματι ξυνεπομένου, τὰς φλέβας δὲ ἐκ τῆς κοιλίας τῇ ξυναιωρήσει πληροῦντος τῷ τὰ τετμημένα αὐτόθεν ἐπαντλεῖν καὶ διὰ ταῦτα δὴ καθ' ὅλον τὸ σῶμα
E πᾶσι τοῖς ζῴοις τὰ τῆς τροφῆς νάματα οὕτως ἐπίῤῥυτα γεγονέναι. νεότμητα δὲ καὶ ἀπὸ ξυγγενῶν ὄντα, τὰ μὲν καρπῶν, τὰ δὲ χλόης, ἃ θεὸς ἐπ' αὐτὸ τοῦθ' ἡμῖν ἐφύτευσεν, εἶναι τροφήν, παντοδαπὰ μὲν χρώματα ἴσχει διὰ τὴν ξύμμιξιν, ἡ δ' ἐρυθρὰ πλείςη περὶ αὐτὸ χρόα διαθεῖ, τῆς τοῦ πυρὸς τομῆς τε καὶ ἐξομόρξεως ἐν ὑγρῷ δεδημιουργημένη φύσις· ὅθεν τοῦ κατὰ τὸ σῶμα ῥέοντος τὸ χρῶμα ἔσχεν οἷαν ὄψιν διεληλύθαμεν. ὃ καλοῦμεν αἷμα, νομὴν σαρκῶν καὶ ξύμπαντος
81 τοῦ σώματος, ὅθεν ὑδρευόμενα ἕκαςα πληροῖ τὴν τοῦ κενουμένου βάσιν. ὁ δὲ τρόπος τῆς πληρώσεως ἀποχωρήσεώς τε γίγνεται, καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φορὰ γέγονεν, ἣν τὸ ξυγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτό. τὰ μὲν γὰρ δὴ περιεςῶτα ἐκτὸς ἡμᾶς τήκει τε ἀεὶ καὶ διανέμει πρὸς ἕκαςον εἶδος τὸ ὁμόφυλον ἀποπέμπον, τὰ δὲ ἔναιμα αὖ, κερματισθέντα ἐντὸς παρ' ἡμῖν καὶ περιειλημμένα ὥσπερ ὑπ' οὐρανοῦ

succin et de la pierre héracléenne pour attirer[1] : il n'y a réellement de force d'attraction dans aucun de ces corps; mais c'est que d'une part rien n'est vide et ces objets se poussent circulairement les uns vers les autres, de l'autre, se dilatant et se resserrant tous, après avoir changé leurs places, ils reviennent chacun à la leur : telles sont les causes qui combinées ensemble produisent toutes ces merveilles, comme pourra s'en convaincre celui qui dirigera convenablement ses recherches[2].

Pour revenir à la respiration, qui a donné lieu à cette digression, elle s'opère aussi de cette manière et par ces mêmes causes, comme nous l'avons dit plus haut : le feu divise les aliments, s'élève dans l'intérieur du corps en suivant le mouvement de l'expiration, et remplit les veines en s'élevant hors du ventre, dans lequel il puise les aliments divisés en petites parties : c'est ainsi que dans le corps entier de chaque animal se sont formés ces courants de la nourriture qui viennent l'arroser. Mais ces parties nutritives, nouvellement retranchées de substances qui tiennent les unes de la nature des fruits, les autres de celle de l'herbe, et que Dieu a produites à notre intention précisément pour cet usage, c'est-à-dire pour nous nourrir, ont toutes sortes de couleurs à cause de leur mélange[3]; cependant la couleur qui s'y répand en plus grande abondance, c'est la couleur rouge, formée par l'action incisive du feu, qui s'imprime dans le liquide : c'est pourquoi la couleur du liquide qui parcourt le corps offre cet aspect que nous avons décrit[4]; et ce liquide, c'est ce que nous nommons le sang; c'est lui qui nourrit les chairs et le corps entier, c'est en lui que tous les membres puisent de quoi remplir le vide formé par la fuite des parties qui sortent. Ces pertes et la nutrition qui les répare ont lieu de la même manière que le mouvement de toutes choses dans l'univers, d'après lequel le semblable se porte toujours vers son semblable. En effet, les choses extérieures qui nous entourent ne cessent de dissoudre notre corps et de distribuer les parties qu'elles lui enlèvent, en les envoyant chacune vers les choses de même nature, tandis que les matières sanguines, divisées au dedans de nous et comprises dans la structure de chaque

1 V. note 172. — 2 V. note 173. — 3 V. note 174. — 4 V. note 175.

B ξυνεςῶτος ἑκάςου τοῦ ζώου, τὴν τοῦ παντὸς ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι
φοράν· πρὸς τὸ ξυγγενὲς οὖν φερόμενον ἕκαςον τῶν ἐντὸς μερισθέντων
τὸ κενωθὲν τότε πάλιν ἀνεπλήρωσεν. ὅταν μὲν δὴ πλέον τοῦ ἐπιῤῥέον-
τος ἀπίῃ, φθίνει πᾶν, ὅταν δὲ ἔλαττον, αὐξάνεται. νέα μὲν οὖν ξύ-
στασις τοῦ παντὸς ζώου, καινὰ τὰ τρίγωνα οἷον ἐκ δρυόχων ἔτι
ἔχουσα τῶν γενῶν, ἰσχυρὰν μὲν τὴν ξύγκλεισιν αὐτῶν πρὸς ἄλληλα
C κέκτηται, ξυμπέπηγε δὲ ὁ πᾶς ὄγκος αὐτῆς ἁπαλός, ἅτε ἐκ μυελοῦ
μὲν νεωςὶ γεγοννίας, τεθραμμένης δὲ ἐν γάλακτι· τὰ δὴ περιλαμβα-
νόμενα ἐν αὐτῇ τρίγωνα ἔξωθεν ἐπεισελθόντα, ἐξ ὧν ἂν ᾖ τά τε σιτία
καὶ ποτά, τῶν ἑαυτῆς τριγώνων παλαιότερα ὄντα καὶ ἀσθενέςερα και-
νοῖς ἐπικρατεῖ τέμνουσα, καὶ μέγα ἀπεργάζεται τὸ ζῶον τρέφουσα ἐκ
πολλῶν ὁμοίων. ὅταν δ' ἡ ῥίζα τῶν τριγώνων χαλᾷ διὰ τὸ πολλοὺς
D ἀγῶνας ἐν πολλῷ χρόνῳ πρὸς πολλὰ ἠγωνίσθαι, τὰ μὲν τῆς τροφῆς
εἰσιόντα οὐκέτι δύναται τέμνειν εἰς ὁμοιότητα ἑαυτοῖς, αὐτὰ δὲ ὑπὸ
τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων εὐπετῶς διαιρεῖται· φθίνει δὴ πᾶν ζῶον ἐν τούτῳ
κρατούμενον, γῆρας τε ὀνομάζεται τὸ πάθος. τέλος δέ, ἐπειδὰν τῶν
περὶ τὸν μυελὸν τριγώνων οἱ ξυναρμοσθέντες μηκέτι ἀντέχωσι δε-
σμοὶ τῷ πόνῳ διεςάμενοι, μεθιᾶσι τοὺς τῆς ψυχῆς αὖ δεσμούς. ἡ δὲ
E λυθεῖσα κατὰ φύσιν μεθ' ἡδονῆς ἐξέπτατο· πᾶν γὰρ τὸ μὲν παρὰ φύ-
σιν ἀλγεινόν, τὸ δ' ᾗ πέφυκε γιγνόμενον ἡδύ. καὶ θάνατος δὴ κατὰ
ταὐτὰ ὁ μὲν κατὰ νόσους καὶ ὑπὸ τραυμάτων γιγνόμενος ἀλγεινὸς καὶ
βίαιος, ὁ δὲ μετὰ γῆρας ἰὼν ἐπὶ τέλος κατὰ φύσιν ἀπονώτατος τῶν
θανάτων καὶ μᾶλλον μεθ' ἡδονῆς γιγνόμενος ἢ λύπης.

Τὸ δὲ τῶν νόσων ὅθεν ξυνίςαται, δῆλόν που καὶ παντί. τεττάρων
82 γὰρ ὄντων γενῶν ἐξ ὧν συμπέπηγε τὸ σῶμα, γῆς πυρὸς ὕδατος τε
καὶ ἀέρος, τούτων ἡ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια καὶ τῆς

animal, qui est pour elles un monde, sont forcées d'imiter le mouvement de l'univers : ainsi ces matières divisées dans notre corps, se portant chacune vers les matières semblables à elles, remplissent les vides qui se forment. Quand les pertes surpassent le courant réparateur, tout dépérit; et tout grandit, quand celui-ci les surpasse. D'après cela, quand la constitution de l'animal entier est récente encore, ayant des triangles neufs qui conservent exactement leurs formes primitives, elle les retient unis fortement les uns avec les autres; mais la masse entière de l'animal est mollement constituée, parce qu'elle a été formée de moëlle depuis peu de temps et nourrie de lait. Ainsi les triangles qui venus du dehors se trouvent compris dans la masse du corps, quelle que soit l'origine des aliments et de la boisson qui les ont fournies, se trouvant plus vieux et plus faibles que les triangles qui appartiennent au corps lui-même, sont vaincus et divisés par ces triangles neufs que le corps leur oppose, et l'animal grandit, parce qu'il se nourrit de beaucoup de triangles semblables. Mais quand la pointe de ces triangles s'émousse à cause de ces nombreux combats qu'ils ont soutenus pendant longtemps contre de nombreux triangles, ils ne peuvent plus diviser ceux de la nourriture qui entre et se les assimiler, tandis qu'eux-mêmes sont facilement divisés par ceux qui viennent du dehors. Alors l'animal vaincu dépérit tout entier, et cet état se nomme la vieillesse. Enfin, lorsque les liens qui unissent ensemble les triangles de la moëlle, distendus par la fatigue, ne peuvent plus résister, ils laissent échapper à leur tour les liens de l'âme, et celle-ci, rendue à sa liberté naturelle, s'envole avec joie : en effet, tout ce qui est contraire à la nature est douloureux, et tout ce qui a lieu suivant la nature est agréable. D'après cela, quand la mort arrive par les maladies ou par les blessures, elle est douloureuse et violente; mais lorsqu'à la suite de la vieillesse elle arrive à son terme naturel, c'est de toutes les morts la moins pénible, et elle est accompagnée de joie plutôt que de chagrin.

Maintenant, d'où se forment les maladies, c'est ce que tout le monde peut voir aisément. Car, puisqu'il y a quatre genres de substances qui entrent dans la composition du corps, savoir l'air, le feu, l'eau et la terre, évidemment la surabondance ou

χώρας μετάστασις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἀλλοτρίαν γιγνομένη, πυρός τε αὖ
καὶ τῶν ἑτέρων ἐπειδὴ γένη πλείονα ἑνὸς ὄντα τυγχάνει, τὸ μὴ προσ-
ῆκον ἕκαστον ἑαυτῷ προσλαμβάνειν, καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα στάσεις
καὶ νόσους παρέχει· παρὰ φύσιν γὰρ ἑκάστου γιγνομένου καὶ μεθιστα-
B μένου, θερμαίνεται μὲν ὅσα περ ἂν πρότερον ψύχηται, ξηρὰ δὲ ὄντα
εἰς ὕστερον γίγνεται νοτερά, καὶ κοῦφα δὴ καὶ βαρέα, καὶ πάσας
πάντῃ μεταβολὰς δέχεται. μόνον γὰρ δή, φαμέν, ταὐτὸ ταὐτῷ κατὰ
ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἀνὰ λόγον προσγιγνόμενον καὶ ἀπογιγνόμενον
ἐάσει ταὐτὸν ὂν αὑτῷ σῶν καὶ ὑγιὲς μένειν· ὃ δ' ἂν πλημμελήσῃ τι
τούτων ἐκτὸς ἀπιὸν ἢ προσιόν, ἀλλοιότητας παμποικίλας καὶ νόσους
φθορὰς τε ἀπείρους παρέξεται. Δευτέρων δὴ ξυστάσεων αὖ κατὰ φύ-
C σιν ξυνεστηκυιῶν δευτέρα κατανόησις νοσημάτων τῷ βουλομένῳ γίγνε-
ται ξυννοῆσαι. μυελοῦ γὰρ ἐξ ἐκείνων ὀστοῦ τε καὶ σαρκὸς καὶ νεύρου
ξυμπαγέντος, ἔτι τε αἵματος ἄλλον μὲν τρόπον, ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν γε-
γονότος, τῶν μὲν ἄλλων τὰ πλεῖστα ἧπερ τὰ πρόσθεν, τὰ δὲ μέγιστα
τῶν νοσημάτων τῇδε χαλεπὰ ξυμπέπτωκεν. ὅταν ἀνάπαλιν ἡ γένεσις
τούτων πορεύηται, τότε ταῦτα διαφθείρεται. κατὰ φύσιν γὰρ σάρκες
μὲν καὶ νεῦρα ἐξ αἵματος γίγνεται, νεῦρον μὲν ἐξ ἰνῶν διὰ τὴν ξυγγέ-
D νειαν, σάρκες δὲ ἀπὸ τοῦ παγέντος, ὃ πήγνυται χωριζόμενον ἰνῶν.
τὸ δὲ ἀπὸ τῶν νεύρων καὶ σαρκῶν ἀπιὸν αὖ γλίσχρον καὶ λιπαρὸν
ἅμα μὲν τὴν σάρκα κολλᾷ πρὸς τὴν τῶν ὀστῶν φύσιν αὐτό τε τὸ περὶ
τὸν μυελὸν ὀστοῦν τρέφον αὔξει, τὸ δ' αὖ διὰ τὴν πυκνότητα τῶν
ὀστῶν διηθούμενον καθαρώτατον γένος τῶν τριγώνων λειότατόν τε καὶ

la disette de chacun de ces éléments, ou leur transposition d'une place qui leur est propre en une place étrangère, et aussi, puisque le feu et les autres ont chacun plus d'une espèce, les changements par lesquels ils prennent une qualité qui ne leur convient pas, et tous les autres accidents semblables, voilà ce qui produit des désordres et des maladies. Car chacun, de ces genres de corps devenant ce que naturellement il ne doit pas être et se trouvant changé, les parties qui auparavant étaient rafraîchies s'échauffent, celles qui étaient sèches deviennent humides, celles qui étaient légères deviennent pesantes, en un mot elles éprouvent toutes sortes de changements. En effet, disons-nous, il faut que des substances s'ajoutent à leurs semblables ou s'en séparent uniformément, de la même manière et avec proportion, pour que le corps puisse rester toujours le même et continuer d'être sain et bien portant. Mais ce qui, en entrant ou en sortant, manquera à quelqu'une de ces conditions, causera des variations de tout genre, des maladies et des maux infinis. Et comme au-dessous des quatre compositions primitives il y a aussi des compositions secondaires, qui ont également leur harmonie naturelle, il en résulte encore d'autres maladies à connaître, pour celui qui veut y réfléchir. En effet, la moëlle, les os, la chair et les nerfs, tous formés par la combinaison des corps primitifs, et le sang également, quoique d'une autre manière, tels sont les siéges des maladies les plus graves et les plus funestes, qui fondent sur nous de la manière suivante, tandis que les plus nombreuses ont l'origine indiquée précédemment [1]. Lorsque la formation de ces compositions secondaires procède en sens inverse, alors elles se corrompent. Car naturellement les chairs et les nerfs naissent du sang : les nerfs se forment des fibres à cause de la ressemblance de leur nature, et les chairs se forment du reste du sang, qui se coagule en se séparant des fibres [2]. Une substance visqueuse et grasse, provenant des nerfs et de la chair, sert à la fois à coller la chair aux os, et à nourrir et à faire croître l'enveloppe osseuse qui recouvre la moëlle. Enfin, s'infiltrant à travers la substance compacte des os, la partie formée du genre de triangles le plus pur, le plus uni et

1 V. note 176. — 2 V. note 177.

E λιπαρώτατον, λειβόμενον ἀπὸ τῶν ὀςῶν καὶ ςάζον, ἄρδει τὸν μυελόν.
καὶ κατὰ ταῦτα μὲν γιγνομένων ἑκάςων ὑγίεια ξυμβαίνει τὰ πολλά·
νόσοι δέ, ὅταν ἐναντίως. ὅταν γὰρ τηκομένη σὰρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς
φλέβας τὴν τηκεδόνα ἐξιῇ, τότε μετὰ πνεύματος αἷμα πολύ τε καὶ
παντοδαπὸν ἐν ταῖς φλεψὶ χρώμασι καὶ πυκνότησι ποικιλλόμενον, ἔτι
δὲ ὀξείαις καὶ ἁλμυραῖς δυνάμεσι, χολὰς καὶ ἰχῶρας καὶ φλέγματα
ἴσχει παντοῖα· παλιναίρετα γὰρ πάντα γεγονότα καὶ διεφθαρμένα
83 τό τε αἷμα αὐτὸ πρῶτον διόλλυσι, καὶ αὐτὰ οὐδεμίαν τροφὴν ἔτι τῷ
σώματι παρέχοντα φέρεται πάντῃ διὰ τῶν φλεβῶν, τάξιν τῶν κατὰ
φύσιν οὐκέτ᾽ ἴσχοντα περιόδων, ἐχθρὰ μὲν αὐτὰ αὐτοῖς διὰ τὸ μη-
δεμίαν ἑαυτῶν ἀπόλαυσιν ἔχειν, τῷ ξυνεςῶτι δὲ τοῦ σώματος καὶ μέ-
νοντι κατὰ χώραν πολέμια, διολλύντα καὶ τήκοντα. ὅσον μὲν οὖν ἂν
παλαιότατον ὂν τῆς σαρκὸς τακῇ, δύσπεπτον γιγνόμενον μελαίνει μὲν
ὑπὸ παλαιᾶς ξυγκαύσεως, διὰ δὲ τὸ πάντῃ διαβεβρῶσθαι πικρὸν ὂν
B παντὶ χαλεπὸν προσπίπτει τοῦ σώματος, ὅσον ἂν μήπω διεφθαρμένον
ᾖ. καὶ τοτὲ μὲν ἀντὶ τῆς πικρότητος ὀξύτητα ἔσχε τὸ μέλαν χρῶμα,
ἀπολεπτυνθέντος μᾶλλον τοῦ πικροῦ· τοτὲ δὲ ἡ πικρότης αὖ βαφεῖσα
αἵματι χρῶμα ἔσχεν ἐρυθρότερον, τοῦ δὲ μέλανος τούτῳ ξυγκεραννυ-
μένου χλοῶδες· ἔτι δὲ ξυμμίγνυται ξανθὸν χρῶμα μετὰ τῆς πικρότη-
τος, ὅταν νέα ξυντακῇ σὰρξ ὑπὸ τοῦ περὶ τὴν φλόγα πυρός. καὶ τὸ
C μὲν κοινὸν ὄνομα πᾶσι τούτοις ἤ τινες ἰατρῶν που χολὴν ἐπωνόμασαν
ἢ καί τις ὢν δυνατὸς εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια βλέπειν, ὁρᾷν δ᾽ ἐν
αὐτοῖς ἓν γένος ἐνὸν ἄξιον ἐπωνυμίας πᾶσι· τὰ δ᾽ ἄλλα ὅσα χολῆς
εἴδη λέγεται, κατὰ τὴν χρόαν ἔσχε λόγον αὐτῶν ἕκαςον ἴδιον. ἰχὼρ
δέ, ὁ μὲν αἵματος ὀρὸς πρᾶος, ὁ δὲ μελαίνης χολῆς ὀξείας τε ἄγριος,

le plus luisant, coule et distille des os pour arroser la moëlle [1]. Lorsque chacune de ces substances se produit de cette manière, il en résulte habituellement la santé, et les maladies ont lieu dans le cas contraire. En effet, lorsque la chair, se dissolvant, se résout en un liquide qui rentre dans les veines, alors avec le souffle circule dans ces vaisseaux un sang très-abondant [2], qui composé de principes divers et offrant une grande variété de couleurs, de genres d'amertume, et même de saveurs aigres ou salées, contient toutes sortes d'espèces de bile, de sérosités et de pituite. Toutes ces humeurs, produites en sens inverse et corrompues, commencent par gâter le sang, et ne donnant elles-mêmes au corps aucune nourriture, elles circulent en tous sens dans les veines, n'observent plus l'ordre des révolutions naturelles [3], sont ennemies les unes des autres, au lieu de se servir mutuellement, et attaquent les parties du corps consistantes et stables, qu'elles corrompent et dissolvent. Quand ce sont des portions de chair très-anciennes qui se dissolvent ainsi, devenues plus difficiles à cuire, elles se noircissent par une inflammation prolongée, et comme elles ont été rongées de toutes parts, elles sont amères et attaquent d'une manière funeste toutes les parties du corps qui ne sont pas encore gâtées. Quelquefois, au lieu de l'amertume, la couleur noire reçoit de l'aigreur, quand les parties amères ont été amincies [4]. Quelquefois au contraire l'amertume, plongée dans le sang, reçoit une couleur plus rouge, et le noir y étant mêlé, une couleur d'herbe [5]. La couleur jaune peut aussi se mêler avec l'amertume, quand de la chair récemment formée se trouve fondue par le feu de l'inflammation [6]. Le nom commun à toutes ces humeurs est celui de bile, qui leur a été donné soit par quelques médecins, soit par quelque autre homme capable de porter les yeux sur beaucoup d'objets dissemblables et de voir en eux un genre commun à tous, auquel on puisse appliquer une dénomination commune. Ensuite chaque espèce de bile a reçu, d'après sa couleur, un nom particulier. La sérosité, quand elle vient du sang, est douce; mais la sérosité qui vient de la bile noire et aigre est maligne, quand par la chaleur elle

1 V. note 178. — 2 V. note 179. — 3 V. note 180. — 4 V. note 181. — 5 V. note 182. — 6 V. note 183.

ὅταν ξυμμιγνύηται διὰ θερμότητα ἁλμυρᾷ δυνάμει· καλεῖται δὲ ὀξὺ φλέγμα τὸ τοιοῦτο. τὸ δ' αὖ μετὰ ἀέρος τηκόμενον ἐκ νέας καὶ ἁπα-
D λῆς σαρκός, τούτου δὲ ἀνεμωθέντος καὶ ξυμπεριληφθέντος ὑπὸ ὑγρότητος, καὶ πομφολύγων ξυςασῶν ἐκ τοῦ πάθους τούτου καθ' ἑκάςην μὲν ἀοράτων διὰ σμικρότητα, ξυναπασῶν δὲ τὸν ὄγκον παρεχομένων ὁρατόν, χρῶμα ἐχουσῶν διὰ τὴν τοῦ ἀφροῦ γένεσιν ἰδεῖν λευκόν, ταύτην πᾶσαν τηκεδόνα ἁπαλῆς σαρκὸς μετὰ πνεύματος ξυμπλακεῖ-
E σαν λευκὸν εἶναι φλέγμα φαμέν. φλέγματος δ' αὖ νέου ξυνιςαμένου ὀρὸς ἱδρὼς καὶ δάκρυον, ὅσα τε ἄλλα τοιαῦτα σῶμα τὸ καθ' ἡμέραν χεῖται καθαιρόμενον. καὶ ταῦτα μὲν δὴ πάντα νόσων ὄργανα γέγονεν, ὅταν αἷμα μὴ ἐκ τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πληθύσῃ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐξ ἐναντίων τὸν ὄγκον παρὰ τοὺς τῆς φύσεως λαμβάνῃ νόμους. διακρινομένης μὲν οὖν ὑπὸ νόσων τῆς σαρκὸς ἑκάςης, μενόντων δὲ τῶν πυθμένων αὐταῖς ἡμίσεια τῆς ξυμφορᾶς ἡ δύναμις· ἀνάληψιν γὰρ ἔτι
84 μετ' εὐπετείας ἴσχει. τὸ δὲ δὴ σάρκας ὀςοῖς συνδοῦν ὁπότ' ἂν νοσήσῃ, καὶ μηκέτι αὖ τὸ ἐξ ἰνῶν αἷμα καὶ νεύρων ἀποχωριζόμενον ὀςῷ μὲν τροφή, σαρκὶ δὲ πρὸς ὀςοῦν γίγνηται δεσμός, ἀλλ' ἐκ λιπαροῦ καὶ λείου καὶ γλίσχρου τραχὺ καὶ ἁλμυρὸν αὐχμῆσαν ὑπὸ κακῆς διαίτης γένηται, τότε ταῦτα πάσχον πᾶν τὸ τοιοῦτον καταψήχεται μὲν αὐτὸ πάλιν ὑπὸ τὰς σάρκας καὶ τὰ νεῦρα, ἀφιςάμενον ἀπὸ τῶν ὀςῶν, αἱ
B δ' ἐκ τῶν ῥιζῶν ξυνεκπίπτουσαι τά τε νεῦρα γυμνὰ καταλείπουσι καὶ μεςὰ ἅλμης, αὐταὶ δὲ πάλιν εἰς τὴν αἵματος φορὰν ἐμπεσοῦσαι τὰ πρόσθεν ῥηθέντα νοσήματα πλείω ποιοῦσι. χαλεπῶν δὲ τούτων περὶ τὰ σώματα παθημάτων γιγνομένων μείζω ἔτι γίγνεται τὰ πρὸ τούτων, ὅταν ὀςοῦν διὰ πυκνότητα σαρκὸς ἀναπνοὴν μὴ λαμβάνον ἱκανήν, ὑπ' εὐρῶτος θερμαινόμενον, σφακελίσαν μήτε τὴν τροφὴν καταδέχηται
C πάλιν τε αὐτὸ εἰς ἐκείνην ἐναντίως ἴῃ ψηχόμενον, ἡ δ' εἰς σάρκας,

se trouve mêlée de saveur salée, et c'est ce qu'on nomme la pituite aigre. Celle qui est formée par la dissolution d'une chair nouvelle et tendre, avec de l'air, qui, s'y insinuant, se trouve entouré de tous côtés par le liquide, de sorte qu'il en résulte une multitude de bulles, dont chacune est invisible par sa petitesse, mais qui forment toutes ensemble une masse visible et qui, à cause de la production de l'écume, offrent l'aspect d'une couleur blanche, tout ce liquide, né de la liquéfaction d'une chair tendre, et entremêlé d'air, est ce que nous appelons la pituite blanche. Ensuite les sérosités qui découlent de la pituite nouvellement formée, ce sont la sueur, les larmes et les autres humeurs semblables, dont l'écoulement journalier purge le corps. Toutes ces humeurs sont des causes de maladies, lorsque le sang n'est pas entretenu, comme il doit l'être naturellement, par le boire et le manger, mais qu'il tire son aliment d'ailleurs, en sens inverse, contre les lois de la nature. Quand toutes les parties des chairs sont ainsi ravagées par les maladies, mais sans perdre leurs bases fondamentales, le mal n'existe encore qu'à moitié; car elles peuvent avec facilité réparer leurs pertes. Mais quand ce qui unit les chairs avec les os est malade, et qu'alors le sang sécrété par les fibres et les nerfs ne sert plus de nourriture aux os, ni de lien entre les os et les chairs, mais que de gras, d'uni et de visqueux, il devient, par un mauvais régime, acerbe, salé et desséché, alors tout ce suc, éprouvant cette altération, s'enlève de lui-même sous les chairs et les tendons, en se séparant des os, comme si on les grattait [1] : il en résulte que les chairs, se détachant de leurs racines, laissant les nerfs nus et pleins d'un suc salé, et tombant elles-mêmes dans le cours du sang, rendent plus fortes les maladies dont nous avons parlé. Cependant, quelque funestes que soient ces maladies qui attaquent le corps, il y en a encore de plus grandes, qui précèdent celles-là, quand l'os ne pouvant, à cause de la densité de la chair, prendre une respiration suffisante, s'échauffe, se corrompt et se carrie, et qu'au lieu de recevoir les sucs nourriciers, il envoie au contraire vers eux sa propre substance, qui se détache comme si on la grattait, et qu'alors ceux-ci retournent

1 V. note 184.

σὰρξ δὲ εἰς αἷμα ἐμπίπτουσα τραχύτερα πάντα τῶν πρόσθεν τὰ νοσήματα ἀπεργάζηται. τὸ δ' ἔσχατον πάντων, ὅταν ἡ τοῦ μυελοῦ φύσις ἀπ' ἐνδείας ἤ τινος ὑπερβολῆς νοσήσῃ, τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς θάνατον τῶν νοσημάτων ἀποτελεῖ, πάσης ἀνάπαλιν τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐξ ἀνάγκης ῥυείσης. Τρίτον δ' αὖ νοσημάτων εἶδος
D τριχῇ δεῖ διανοεῖσθαι γιγνόμενον, τὸ μὲν ὑπὸ πνεύματος, τὸ δὲ φλέγματος, τὸ δὲ χολῆς. ὅταν μὲν γὰρ ὁ τῶν πνευμάτων τῷ σώματι ταμίας πλεύμων μὴ καθαρὰς παρέχῃ τὰς διεξόδους ὑπὸ ῥευμάτων φραχθείς, ἔνθα μὲν οὐκ ἰόν, ἔνθα δὲ πλέον ἢ τὸ προσῆκον πνεῦμα εἰσιὸν τὰ μὲν οὐ τυγχάνοντα ἀναψυχῆς σήπει, τὰ δὲ τῶν φλεβῶν διαβιαζόμενον καὶ ξυνεπιστρέφον αὐτὰ τῆκόν τε τὸ σῶμα εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ
E διάφραγμά τε ἴσχον ἐναπολαμβάνεται, καὶ μυρία δὴ νοσήματα ἐκ τούτων ἀλγεινὰ μετὰ πλήθους ἱδρῶτος ἀπείργασται. πολλάκις δ' ἐν τῷ σώματι διακριθείσης σαρκὸς πνεῦμα ἐγγενόμενον καὶ ἀδυνατοῦν ἔξω πορευθῆναι τὰς αὐτὰς τοῖς ἐπεισεληλυθόσιν ὠδῖνας παρέσχε, μεγίστας δέ, ὅταν περὶ τὰ νεῦρα καὶ τὰ ταύτῃ φλέβια περιστὰν καὶ ἀνοιδῆσαν τούς τε ἐπιτόνους καὶ τὰ ξυνεχῆ νεῦρα οὕτως εἰς τὸ ἐξόπισθεν κατατείνῃ τούτοις· ἃ δὴ καὶ ἀπ' αὐτοῦ τῆς ξυντονίας τοῦ παθήματος τὰ νοσήματα τέτανοί τε καὶ ὀπισθότονοι προσερρήθησαν. ὧν καὶ τὸ φάρμακον χαλεπόν· πυρετοὶ γὰρ οὖν δὴ τὰ τοιαῦτα ἐπιγιγνόμενοι μάλιστα λύουσι. τὸ δὲ λευκὸν φλέγμα διὰ τὸ τῶν πομφολύγων πνεῦμα
85 χαλεπὸν ἀποληφθέν, ἔξω δὲ τοῦ σώματος ἀναπνοὰς ἴσχον ἠπιώτερον μέν, καταποικίλλει δὲ τὸ σῶμα λεύκας ἀλφούς τε καὶ τὰ τούτων ξυγγενῆ νοσήματα ἀποτίκτον. μετὰ χολῆς δὲ μελαίνης κερασθὲν ἐπὶ τὰς περιόδους τε τὰς ἐν τῇ κεφαλῇ θειοτάτας οὔσας ἐπισκεδαννύμενον
B καὶ ξυνταράττον αὐτάς, καθ' ὕπνον μὲν ἰὸν πραότερον, ἐγρηγορόσι

à la chair, et la chair au sang, de manière à rendre toutes les maladies plus rudes encore que celles dont il a été question. Enfin, en dernier lieu, quand la moëlle est malade par quelque disette ou quelque surabondance, elle produit les plus grandes de toutes les maladies et les plus puissantes pour donner la mort, toute la substance du corps s'écoulant ainsi en sens contraire [1]. Il y a encore une troisième espèce de maladies, qu'il faut considérer comme venant de trois causes, savoir les unes de l'air respiré, d'autres de la pituite, d'autres de la bile. Ainsi, lorsque le poumon, distributeur de l'air dans tout le corps, obstrué par des écoulements d'humeurs, n'offre à l'air que des issues encombrées, celui-ci, ne pouvant pénétrer d'un côté, et se portant de l'autre avec trop d'abondance, d'une part cause la corruption des parties qu'il ne vient point rafraîchir, de l'autre, s'introduisant dans certaines veines avec trop de violence, les tordant avec force et dissolvant le corps, se trouve renfermé dans sa partie intérieure, où est le diaphragme; et de là naissent mille maladies douloureuses, accompagnées de sueurs excessives [2]. Souvent aussi, la chair se trouvant raréfiée dans quelque partie du corps, il s'y engendre de l'air, qui, n'en pouvant sortir, y produit les mêmes douleurs que l'air qui s'y introduit du dehors, et ces douleurs sont surtout très-grandes, lorsque l'air entoure les nerfs et les petites veines voisines, et que, gonflant les muscles extenseurs et les nerfs qui y tiennent, il opère ainsi une tension en sens inverse : aussi, à cause de cette tension même, ces maladies ont reçu les noms de tétanos et d'opisthotonos [3]. Il est difficile d'y porter remède; car ce sont les fièvres qui en survenant peuvent surtout mettre un terme à ces sortes d'affections. Quant à la pituite blanche, si l'air des bulles dont elle est formée est retenu à l'intérieur, elle est très-funeste : s'il trouve une issue à travers le corps, elle l'est moins; mais alors elle souille la peau, en la couvrant de dartres blanches et d'autres maladies semblables, qu'elle engendre. Lorsque, mêlée à la bile noire et se répandant au milieu des révolutions divines qui s'accomplissent dans la tête, elle y jette le trouble, si elle y pénètre pendant le sommeil, elle est moins malfaisante; mais si

1 V. note 185. — 2 V. note 186. — 3 V. note 187.

δὲ ἐπιτιθέμενον δυσαπαλλακτότερον· νόσημα δὲ ἱερᾶς ὂν φύσεως ἐνδικώτατα ἱερὸν λέγεται. φλέγμα δὲ ὀξὺ καὶ ἁλμυρὸν πηγὴ πάντων νοσημάτων ὅσα γίγνεται καταῤῥοϊκά· διὰ δὲ τοὺς τόπους εἰς οὓς ῥεῖ παντοδαποὺς ὄντας παντοῖα ὀνόματα εἴληφεν. ὅσα δὲ φλεγμαίνειν λέγεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τοῦ κάεσθαί τε καὶ φλέγεσθαι διὰ χολὴν γέγονε
C πάντα. λαμβάνουσα μὲν οὖν ἀναπνοὴν ἔξω παντοῖ' ἀναπέμπει φύματα ζέουσα, καθειργνυμένη δ' ἐντὸς πυρίκαυτα νοσήματα πολλὰ ἐμποιεῖ, μέγιστον δέ, ὅταν αἵματι καθαρῷ ξυγκερασθεῖσα τὸ τῶν ἰνῶν γένος ἐκ τῆς ἑαυτῶν διαφορῇ τάξεως, αἳ διεσπάρησαν μὲν εἰς αἷμα, ἵνα συμμέτρως λεπτότητος ἴσχοι καὶ πάχους καὶ μήτε διὰ θερμότητα ὡς
D ὑγρὸν ἐκ μανοῦ τοῦ σώματος ἐκρέοι, μήτ' αὖ πυκνότερον δυσκίνητον ὂν μόλις ἀναστρέφοιτο ἐν ταῖς φλεψί. καιρὸν δὴ τούτων ἶνες τῇ τῆς φύσεως γενέσει φυλάττουσιν· ἃς ὅταν τις καὶ τεθνεῶτος αἵματος ἐν ψύξει τε ὄντος πρὸς ἀλλήλας ξυναγάγῃ, διαχεῖται πᾶν τὸ λοιπὸν αἷμα, ἐαθεῖσαι δὲ ταχὺ μετὰ τοῦ περιεστῶτος αὐτὸ ψύχους ξυμπηγνύασι. ταύτην δὴ τὴν δύναμιν ἐχουσῶν ἰνῶν ἐν αἵματι χολὴ φύσει παλαιὸν αἷμα γεγονυῖα καὶ πάλιν ἐκ τῶν σαρκῶν εἰς τοῦτο τετηκυῖα, θερμὴ καὶ ὑγρὰ κατ' ὀλίγον τὸ πρῶτον ἐμπίπτουσα πήγνυται διὰ τὴν τῶν
E ἰνῶν δύναμιν, πηγνυμένη δὲ καὶ βίᾳ κατασβεννυμένη χειμῶνα καὶ τρόμον ἐντὸς παρέχει. πλείων δ' ἐπιῤῥέουσα, τῇ παρ' αὐτῆς θερμότητι κρατήσασα τὰς ἶνας εἰς ἀταξίαν ζέσασα διέσεισε, καὶ ἐὰν μὲν ἱκανὴ διὰ τέλους κρατῆσαι γένηται, πρὸς τὸ τοῦ μυελοῦ διαπεράσασα γένος κάουσα ἔλυσε τὰ τῆς ψυχῆς αὐτόθεν οἷον νεὼς πείσματα μεθῆκέ τε ἐλευθέραν, ὅταν δ' ἐλάττων ᾖ τό τε σῶμα ἀντίσχῃ τηκόμενον, αὐτὴ

son attaque a lieu pendant la veille, il est bien difficile de s'en délivrer. Comme c'est là une maladie qui attaque la nature sacrée, on l'a nommée à bien juste titre maladie sacrée[1]. La pituite aigre et salée est la cause de toutes les maladies catarrhales, et, suivant les lieux très-différents vers lesquels elle s'épanche, elle reçoit toutes sortes de noms[2]. Quant aux parties du corps que l'on dit attaquées d'inflammation, leur mal vient toujours de ce qu'elles sont brûlées et enflammées par la bile. Lors donc que cette bile trouve une issue, elle produit au dehors, en bouillonnant, des tumeurs de tout genre : renfermée à l'intérieur, elle cause beaucoup de maladies brûlantes, dont la plus grave a lieu lorsque la bile, se mêlant au sang pur, entraîne hors de leurs places les fibres, qui habituellement sont semées de tous côtés au milieu du sang, afin qu'il ait une juste proportion de ténuité et d'épaisseur et de peur qu'il ne puisse, à cause de la fluidité que la chaleur lui donne, s'écouler à travers le corps peu compact, ou qu'au contraire, trop dense pour se mouvoir aisément, il n'ait de la peine à circuler dans les veines. Ainsi les fibres, par leur formation dans le sang, y conservent cette juste mesure : en effet, même dans du sang mort et figé, si l'on rapproche toutes ces fibres les unes des autres, le reste du sang redevient fluide; puis, si on les laisse s'y mêler de nouveau, bientôt elles le coagulent avec l'aide du froid environnant[3]. Les fibres, dans le sang, ayant donc ce pouvoir, la bile, qui par son origine est de vieux sang[4], et qui retourne au sang par la liquéfaction de la chair, la bile, chaude et fluide, ne s'y mêle d'abord que peu à peu et se coagule par l'action des fibres; mais en s'épaississant et en s'éteignant ainsi par force, elle cause à l'intérieur du trouble et du tremblement. Ensuite elle coule dans le sang avec plus d'abondance, et par sa chaleur, qui triomphe des fibres, elle les ébranle en bouillonnant, et les met en désordre : si elle suffit pour achever complètement sa victoire, elle pénètre jusqu'à la moelle, et rompant par son action brûlante les liens par lesquels l'âme y est attachée comme un vaisseau par ses amarres, elle la met en liberté. Mais lorsqu'elle est en trop faible quantité et que le corps résiste à

[1] V. note 188. — [2] V. note 189. — [3] V. note 190. — [4] V. note 191.

κρατηθεῖσα ἢ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα ἐξέπεσεν, ἢ διὰ τῶν φλεβῶν εἰς τὴν
κάτω ξυνωσθεῖσα ἢ τὴν ἄνω κοιλίαν, οἷον φυγὰς ἐκ πόλεως στασιασά-
86 σης ἐκ τοῦ σώματος ἐκπίπτουσα, διαῤῥοίας καὶ δυσεντερίας καὶ τὰ
τοιαῦτα νοσήματα πάντα παρέσχετο.

Τὸ μὲν οὖν ἐκ πυρὸς ὑπερβολῆς μάλιστα νοσῆσαν σῶμα ξυνεχῆ καύματα καὶ πυρετοὺς ἀπεργάζεται, τὸ δ' ἐξ ἀέρος ἀμφημερινούς, τριταίους δ' ὕδατος διὰ τὸ νωθέστερον ἀέρος καὶ πυρὸς αὐτὸ εἶναι· τὸ δὲ γῆς, τετάρτως ὂν νωθέστατον τούτων, ἐν τετραπλασίαις περιόδοις χρόνου καθαιρόμενον, τεταρταίους πυρετοὺς ποιῆσαν, ἀπαλλάττεται μόλις.

B Καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσήματα ταύτῃ ξυμβαίνει γιγνόμενα,
τὰ δὲ περὶ ψυχὴν διὰ σώματος ἕξιν τῇδε. νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν
ξυγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δ' ἀμαθίαν.
πᾶν οὖν ὅ τι πάσχων τις πάθος ὁπότερον αὐτῶν ἴσχει, νόσον προσ-
ρητέον. ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον
τῇ ψυχῇ· περιχαρὴς γὰρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τἀναντία ὑπὸ λύπης
C πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἑλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔτε ὁρᾶν οὔτε
ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾷ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα
τότε δὴ δυνατός. τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν
γίγνεται, καὶ καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ ξυμμέτρου πε-
φυκὸς ᾖ, πολλὰς μὲν καθ' ἕκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ' ἡδονὰς κτώμενος
D ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανὴς τὸ πλεῖ-
στον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας, νοσοῦ-
σαν καὶ ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, οὐχ ὡς νοσῶν
ἀλλ' ὡς ἑκὼν κακὸς κακῶς δοξάζεται. τὸ δὲ ἀληθές, ἡ περὶ τὰ ἀφρο-
δίσια ἀκολασία κατὰ τὸ πολὺ μέρος διὰ τὴν ἑνὸς γένους ἕξιν ὑπὸ

la dissolution, vaincue elle-même, elle succombe dans toute l'étendue du corps, ou bien refoulée à travers les veines dans l'épigastre ou dans le bas-ventre, et sortant du corps comme les fugitifs d'une cité séditieuse, elle cause ainsi les diarrhées, les dyssenteries et les maladies semblables.

Quand le corps est malade surtout par l'excès du feu, il en résulte des ardeurs et des fièvres continues; l'excès de l'air produit les fièvres quotidiennes; celui de l'eau les fièvres tierces, parce que l'eau est plus lente que l'air et le feu; quant à la terre, comme elle est la plus lente des quatre, son excès, se purifiant en des périodes quadruples de temps, produit les fièvres quartes, dont il est bien difficile de se défaire [1].

C'est ainsi que naissent les maladies du corps; et celles de l'âme naissent de l'état du corps, ainsi qu'il suit. Il faut convenir que le mal de l'âme, c'est le manque d'intelligence, et qu'il y a deux espèces de manque d'intelligence, savoir la folie et l'ignorance [2]. Par conséquent, toute affection qui contient l'un ou l'autre de ces maux doit être appelée maladie. Ainsi il faut dire que les peines et les plaisirs excessifs sont les plus grandes maladies de l'âme. En effet l'homme qui est trop joyeux, ou qui est au contraire accablé de peines, s'empressant de suivre intempestivement tel objet, ou de fuir tel autre, ne peut ni voir ni entendre ce qui est juste, mais c'est un furieux, qui alors n'est guère en état de participer à la raison. Celui dans la moëlle duquel s'engendre un sperme abondant et impétueux, et dont le tempérament ressemble à celui d'un arbre qui porte des fruits outre mesure, trouvant des douleurs très-grandes chacune en particulier, et de très-grands plaisirs, dans les désirs excités par ces sortes de passions et dans leurs résultats, est comme un furieux pendant la plus grande partie de sa vie, à cause de ces peines et de ces plaisirs excessifs, et ayant une âme malade et insensée par la faute du corps, il est considéré mal à propos, non comme un malade, mais comme un homme volontairement mauvais. En réalité, le déréglement dans les plaisirs de l'amour est une maladie de l'âme, produite en grande partie par un certain genre de fluide, qui à cause de la porosité des os se répand

1 V. note 192. — 2 V. note 193.

μανότητος ὀστῶν ἐν σώματι ῥυώδη καὶ ὑγραίνουσαν νόσος ψυχῆς γέγονε.
καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὁπόσα ἡδονῶν ἀκρατία καὶ ὄνειδος ὡς ἑκόντων
E λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται· κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν
οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν
ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγί-
γνεται. καὶ πάλιν δὴ τὸ περὶ τὰς λύπας ἡ ψυχὴ κατὰ ταὐτὰ διὰ σῶμα
πολλὴν ἴσχει κακίαν. ὅπου γὰρ ἂν οἱ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἁλυκῶν φλε-
γμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέν-
τες ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἱλλόμενοι τὴν ἀφ' αὑτῶν
87 ἀτμίδα τῇ τῆς ψυχῆς φορᾷ ξυμμίξαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ
νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι, μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἐλάττω καὶ πλείω·
πρός τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστ' αὐ-
τῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἴδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντο-
δαπά, ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ
δυσμαθίας. πρὸς δὲ τούτοις, ὅταν οὕτω κακῶς παγέντων πολιτεῖαι
B κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μα-
θήματα μηδαμῇ τούτων ἰατρικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ
πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα. ὧν αἰτιατέον μὲν
τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν
τρεφομένων, προθυμητέον μήν, ὅπῃ τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ
δι' ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ
ἑλεῖν. ταῦτα μὲν οὖν δὴ τρόπος ἄλλος λόγων.

C Τὸ δὲ τούτων ἀντίστροφον αὖ, τὸ περὶ τὰς τῶν σωμάτων καὶ δια-
νοήσεων θεραπείας, αἷς αἰτίαις σώζεται, πάλιν εἰκὸς καὶ πρέπον
ἀνταποδοῦναι· δικαιότερον γὰρ τῶν ἀγαθῶν πέρι μᾶλλον ἢ τῶν

abondamment dans le corps et l'humecte. De même à peu près tout ce qu'on nomme intempérance dans les plaisirs, et tout ce qu'on reproche comme des maux volontaires, n'est pas un objet de justes reproches. En effet personne n'est mauvais volontairement; mais c'est par quelque vice dans la constitution du corps et par une mauvaise éducation que l'homme mauvais est devenu ce qu'il est. Or c'est là un malheur qui peut arriver à tout homme, malgré qu'il en ait[1]. Les douleurs aussi peuvent produire dans l'âme, par l'intermédiaire du corps, une grande méchanceté. Car lorsque les humeurs de la pituite aigre ou salée et toutes les humeurs amères et bilieuses, errant à travers le corps, ne peuvent trouver d'issue, et que resserrées à l'intérieur elles se confondent ensemble en mêlant leurs vapeurs aux révolutions de l'âme, elles produisent dans l'âme toutes sortes de maladies, tantôt plus, tantôt moins, et d'une gravité plus ou moins grande. Ces humeurs, se portant vers les trois régions de l'âme, causent, suivant la portion que chacune d'elles attaque, une variété infinie de tristesses sombres et de chagrins, comme aussi d'audace et de lâcheté, de manque de mémoire et de difficulté à apprendre[2]. Lorsqu'en outre les hommes d'un tempérament vicieux forment de mauvaises institutions, que de mauvais propos sont tenus dans les villes en particulier et en public, et qu'enfin on n'enseigne point dès l'enfance une doctrine capable de remédier à tout cela, c'est ainsi que tous les hommes mauvais deviennent ce qu'ils sont, par deux causes bien indépendantes de leur volonté. Il faut toujours s'en prendre plus aux pères qu'aux enfants, plus à ceux qui donnent l'éducation qu'à ceux qui la reçoivent[3]. Mais cependant chacun doit s'efforcer, autant qu'il le peut, au moyen de l'éducation, des mœurs et des études, de fuir le mal et de choisir le contraire[4]; mais ceci appartient à un autre sujet[5].

Ce qui doit faire comme le pendant de cette discussion, et ce qu'il convient d'exposer maintenant, ce sont les moyens de conserver le corps et la pensée; car il vaut mieux parler plus du bien que du mal. Tout ce qui est bon est beau, et ce qui

1 V. note 194. — 2 V. note 195. — 3 V. note 196. — 4 V. note 197. — 5 V note 198.

κακῶν ἴσχειν λόγον. πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμε-
τρον· καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον ξύμμετρον θετέον. ξυμμετριῶν
δὲ τὰ μὲν σμικρὰ διαισθανόμενοι ξυλλογιζόμεθα, τὰ δὲ κυριώτατα καὶ
D μέγιστα ἀλογίστως ἔχομεν. πρὸς γὰρ ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς τε καὶ
κακίας οὐδεμία ξυμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς
σῶμα αὐτό· ὧν οὐδὲν σκοποῦμεν, οὐδ' ἐννοοῦμεν ὅτι ψυχὴν ἰσχυρὰν
καὶ πάντῃ μεγάλην ἀσθενέστερον καὶ ἔλαττον εἶδος ὅταν ὀχῇ, καὶ ὅταν
αὖ τοὐναντίον ξυμπαγῆτον τούτω, οὐ καλὸν ὅλον τὸ ζῶον — ἀξύμμε-
τρον γὰρ ταῖς μεγίσταις ξυμμετρίαις —, τὸ δ' ἐναντίως ἔχον πάντων
θεαμάτων τῷ δυναμένῳ καθορᾶν κάλλιστον καὶ ἐρασμιώτατον. οἷον οὖν
E ὑπερσκελὲς ἢ καί τινα ἑτέραν ὑπέρεξιν ἄμετρον ἑαυτῷ τι σῶμα ὂν ἅμα
μὲν αἰσχρόν, ἅμα δ' ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν πόνων πολλοὺς μὲν κόπους,
πολλὰ δὲ σπάσματα καὶ διὰ τὴν παραφορότητα πτώματα παρέχον
μυρίων κακῶν αἴτιον ἑαυτῷ, ταὐτὸν δὴ διανοητέον καὶ περὶ τοῦ
ξυναμφοτέρου, ζῶον ὃ καλοῦμεν, ὡς ὅταν τε ἐν αὐτῷ ψυχὴ κρείττων
88 οὖσα σώματος περιθύμως ἴσχῃ, διασείουσα πᾶν αὐτὸ ἔνδοθεν νόσων
ἐμπίπλησι, καὶ ὅταν εἴς τινας μαθήσεις καὶ ζητήσεις ξυντόνως ἴῃ,
κατατήκει, διδαχάς τ' αὖ καὶ μάχας ἐν λόγοις ποιουμένη δημοσίᾳ
καὶ ἰδίᾳ δι' ἐρίδων καὶ φιλονεικιῶν γιγνομένων διάπυρον αὐτὸ ποιοῦσα
λύει, καὶ ῥεύματα ἐπάγουσα, τῶν λεγομένων ἰατρῶν ἀπατῶσα τοὺς
πλείστους, τἀναντία αἰτιᾶσθαι ποιεῖ· σῶμά τε ὅταν αὖ μέγα καὶ
ὑπέρψυχον σμικρᾷ ξυμφυὲς ἀσθενεῖ τε διανοίᾳ γένηται, διττῶν
B ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ' ἀνθρώπους, διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ

est beau n'est pas sans proportion ; il faut donc dire que, pour être bon, un animal doit être proportionné. Mais dans les proportions nous distinguons et nous calculons les petites choses, tandis que nous ne tenons pas compte des plus grandes et des plus importantes. En effet, par rapport à la santé et aux maladies, à la vertu et aux vices, il n'y a pas de proportion, ni de disproportion plus grande que celle de l'âme elle-même avec le corps lui-même ; et nous n'y faisons pas attention. Nous ne remarquons pas que lorsqu'une âme forte et grande en tout point se trouve portée par un corps trop petit et trop faible, ou lorsqu'une disproportion inverse a lieu entre ces deux substances unies, l'animal entier n'est pas beau, puisqu'il manque des proportions les plus importantes ; mais dans le cas contraire il offre à celui qui sait l'apprécier le plus beau et le plus aimable de tous les spectacles[1]. Supposez que le corps soit disproportionné, à cause de la longueur des jambes, ou de l'excès de quelque autre qualité, non seulement ce manque de proportion l'enlaidit, mais dans tous les travaux que doivent supporter tous les membres, il éprouve beaucoup de fatigues, beaucoup de tiraillements, et même de chûtes, à cause de sa démarche vacillante, et il trouve ainsi en lui-même la cause d'une foule de maux. Il faut convenir qu'il en est de même de cet être double que nous nommons animal, et que lorsqu'il se trouve en lui une âme meilleure que le corps, et qui s'irrite d'y être enfermée, elle en ébranle tout l'intérieur, de manière à le remplir de maladies ; lorsqu'elle se porte avec énergie vers certaines connaissances et certaines recherches, elle le consume ; lorsqu'elle s'applique en public et en particulier à instruire les autres, ou à faire assaut d'éloquence, au milieu des débats et des querelles qui surviennent, elle le dissout par l'inflammation qu'elle produit ; ou bien, excitant des catarrhes, elle trompe la plupart de ceux qu'on appelle médecins, en leur faisant assigner au mal une cause contraire. D'un autre côté, quand un corps grand et plus fort que l'âme se trouve uni à une intelligence petite et faible, comme il y a naturellement dans l'homme deux désirs, dans le corps celui de

1 V. note 199.

δὲ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως, αἱ τοῦ κρείττονος κινήσεις
κρατοῦσαι καὶ τὸ μὲν σφέτερον αὔξουσαι, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ
δυσμαθὲς ἀμνῆμόν τε ποιοῦσαι τὴν μεγίστην νόσον ἀμαθίαν ἐναπεργά-
ζονται. μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος
C κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσοῤῥόπω
καὶ ὑγιῆ. τὸν δὴ μαθηματικὸν ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ
κατεργαζόμενον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κίνησιν, γυμναστικῇ
προσομιλοῦντα, τόν τε αὖ σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα τὰς τῆς ψυχῆς
ἀνταποδοτέον κινήσεις, μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρώμενον,
εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν καλός, ἅμα δὲ ἀγαθὸς ὀρθῶς κεκλῆσ-
θαι. Κατὰ δὲ ταὐτὰ ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντὸς
ἀπομιμούμενον εἶδος. τοῦ γὰρ σώματος ὑπὸ τῶν εἰσιόντων καομένου
D τε ἐντὸς καὶ ψυχομένου, καὶ πάλιν ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ξηραινομένου καὶ
ὑγραινομένου καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα πάσχοντος ὑπ᾽ ἀμφοτέρων τῶν
κινήσεων, ὅταν μέν τις ἡσυχίαν ἄγον τὸ σῶμα παραδιδῷ ταῖς κινή-
σεσι, κρατηθὲν διώλετο, ἐὰν δὲ ἣν τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς
προσείπομεν μιμῆταί τις, καὶ τὸ σῶμα μάλιστα μὲν μηδέποτε ἡσυχίαν
E ἄγειν ἐᾷ, κινῇ δὲ καὶ σεισμοὺς ἀεί τινας ἐμποιῶν αὐτῷ διὰ παντὸς
τὰς ἐντὸς καὶ ἐκτὸς ἀμύνηται κατὰ φύσιν κινήσεις, καὶ μετρίως σείων
τά τε περὶ τὸ σῶμα πλανώμενα παθήματα καὶ μέρη κατὰ ξυγγενείας
εἰς τάξιν κατακοσμῇ πρὸς ἄλληλα, κατὰ τὸν πρόσθεν λόγον ὃν περὶ
τοῦ παντὸς ἐλέγομεν, οὐκ ἐχθρὸν παρ᾽ ἐχθρὸν τιθέμενον ἐάσει πολέ-
μους ἐντίκτειν τῷ σώματι καὶ νόσους, ἀλλὰ φίλον παρὰ φίλον τεθὲν
89 ὑγίειαν ἀπεργαζόμενον παρέξει. τῶν δ᾽ αὖ κινήσεων ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ᾽ ἑαυ-

la nourriture, dans la partie la plus divine de nous-mêmes celui de la sagesse, les mouvements de la partie la plus forte, ayant le dessus et la faisant croître, rendent l'âme stupide, aussi lente à s'instruire que prompte à oublier, et y produisent ainsi la plus grande des maladies, l'ignorance. Il n'y a donc qu'un seul remède pour ces deux parties de nous-mêmes : c'est de ne point exercer l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme, afin que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties se trouvent en équilibre et en santé. Il faut donc que le mathématicien, ou celui qui s'applique fortement à quelque autre travail de l'intelligence, donne aussi du mouvement à son corps, s'exerçant à la gymnastique ; et de même celui qui s'attache à former son corps doit en même temps donner du mouvement à son âme, en s'adonnant aussi à la musique et aux autres études philosophiques[1], s'il veut être justement appelé beau, et en même temps être appelé bon avec vérité. C'est encore de la même manière qu'il faut soigner les diverses parties, en imitant ce qui a lieu pour l'nnivers. En effet comme ce qui pénètre dans le corps l'échauffe et le rafraîchit, que d'un autre côté les choses extérieures le dessèchent et l'humectent, et que ces deux mouvements lui font éprouver diverses affections dépendantes de celles-là, si le corps en repos est abandonné à l'action de ces mouvements étrangers, il y sneeombe et périt; mais si un homme imite cette agitation que nous avons appelée la nourrice de l'univers, si autant que possible il ne laisse jamais son corps en repos, mais qu'il l'agite, que, produisant dans toute son étendue des secousses continuelles, il établisse un équilibre conforme à la nature entre les mouvements intérieurs et extérieurs, et que, par cette agitation modérée, les parties errantes dans le corps et les impressions qu'il subit soient mises en ordre et placées au rang qui leur convient suivant leurs rapports mutuels, alors d'après ce que nous disions plns haut en parlant de l'univers, cet homme ne laissera point l'ennemi, rapproché de son ennemi, engendrer dans le corps des guerres et des maladies ; mais par ce moyen il placera les unes auprès des autres les choses amies entre elles, pour produire la santé[2]. De tous les

1 V. note 200. — 2 V. note 201.

τοῦ ἀρίστη κίνησις — μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς
κινήσει ξυγγενής —, ἡ δὲ ὑπ' ἄλλου χείρων· χειρίστη δέ, ἡ κειμένου
τοῦ σώματος καὶ ἄγοντος ἡσυχίαν δι' ἑτέρων αὐτὸ κατὰ μέρη κινοῦσα.
διὸ δὴ τῶν καθάρσεων καὶ ξυστάσεων τοῦ σώματος ἡ μὲν διὰ τῶν γυ-
μνασίων ἀρίστη, δευτέρα δὲ ἡ διὰ τῶν αἰωρήσεων κατά τε τοὺς πλοῦς
καὶ ὅπῃ περ ἂν ὀχήσεις ἄκοποι γίγνωνται· τρίτον δὲ εἶδος κινήσεως
B σφόδρα ποτὲ ἀναγκαζομένῳ χρήσιμον, ἄλλως δὲ οὐδαμῶς τῷ νοῦν
ἔχοντι προσδεκτέον, τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως γιγνόμενον
ἰατρικόν. τὰ γὰρ νοσήματα ὅσα μὴ μεγάλους ἔχει κινδύνους, οὐκ ἐρε-
θιστέον φαρμακείαις. πᾶσα γὰρ ξύστασις νόσων τρόπον τινὰ τῇ τῶν
ζώων φύσει προσέοικε. καὶ γὰρ ἡ τούτων ξύνοδος ἔχουσα τεταγμέ-
νους τοῦ βίου γίγνεται χρόνους τοῦ τε γένους ξύμπαντος, καὶ καθ'
C αὑτὸ τὸ ζῶον εἱμαρμένον ἕκαστον ἔχον τὸν βίον φύεται, χωρὶς τῶν ἐξ
ἀνάγκης παθημάτων· τὰ γὰρ τρίγωνα εὐθὺς κατ' ἀρχὰς ἑκάστου δύ-
ναμιν ἔχοντα ξυνίσταται μέχρι τινὸς χρόνου δυνατὰ ἐξαρκεῖν, οὗ
βίον οὐκ ἄν ποτέ τις εἰς τὸ πέραν ἔτι βιῴη. τρόπος οὖν ὁ αὐτὸς καὶ
τῆς περὶ τὰ νοσήματα ξυστάσεως· ἣν ὅταν τις παρὰ τὴν εἱμαρμένην
τοῦ χρόνου φθείρῃ φαρμακείαις, ἅμα ἐκ μικρῶν μεγάλα καὶ πολλὰ ἐξ
ὀλίγων νοσήματα φιλεῖ γίγνεσθαι. διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα
D τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾖ τῳ σχολή, ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν
δύσκολον ἐρεθιστέον. Καὶ περὶ μὲν τοῦ κοινοῦ ζώου καὶ τοῦ κατὰ τὸ
σῶμα αὐτοῦ μέρους, ᾗ τις ἂν καὶ διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγω-
γούμενος ὑφ' αὑτοῦ μάλιστ' ἂν κατὰ λόγον ζῴη, ταύτῃ λελέχθω. τὸ δὲ
δὴ παιδαγωγῆσον αὐτὸ μᾶλλόν που καὶ πρότερον παρασκευαστέον εἰς
δύναμιν ὅτι κάλλιστον καὶ ἄριστον εἰς τὴν παιδαγωγίαν εἶναι. δι' ἀκρι-

mouvements, le meilleur est le mouvement fait en soi-même et par soi-même; car c'est celui qui se rapproche le plus du mouvement de la pensée et de celui de l'univers[1]. Le mouvement qui vient d'autrui ne vaut pas celui-là. Le moins bon de tous, c'est celui qui est excité par autrui séparément dans diverses parties du corps conché et en repos. C'est pourqnoi la meilleure manière de purger le corps et de lui donner une bonne constitution, ce sont les exercices gymnastiques; la seconde consiste dans le balancement qu'on se procure soit en naviguant, soit en se faisant porter sans fatigue d'une manière quelconque. La troisième espèce de mouvement, très-utile quelquefois, qnand on est forcé d'y recourir, mais dont jamais sans nécessité un homme de bon sens ne doit faire usage, c'est la purgation produite par les drogues médicinales. Toutes les fois qu'une maladie n'offre pas de grands dangers, il ne faut pas l'irriter par des médicaments; car la nature de toutes les maladies a quelque ressemblance avec celle des animaux. Or les animaux sont constitués de telle sorte qne la durée de leur vie est fixée pour chaque espèce entière, et que chaque animal naît avec un certain temps fixé pour la durée de sa vie, sauf les accidents qui peuvent lui arriver d'nne manière nécessaire. En effet les triangles en qui dès le principe réside la force de chaque animal, sont constitués capables de durer jusqu'à une certaine époque, au-delà de laquelle jamais sa vie ne saurait se prolonger. Il en est donc de même de la constitution des maladies, et si, contre l'ordre irrévocable du temps, on les dérange par des remèdes, il en résulte ordinairement que les petites deviennent grandes et qu'elles se mnltiplient. C'est pourqnoi il faut gouverner toutes les indispositions par un certain régime, autant qu'on en a le loisir, et non irriter par l'emploi des remèdes un mal capricieux. En voilà assez sur l'animal composé de corps et d'âme et sur la partie corporelle, ainsi qne sur la manière de la gouverner et de se gouverner soi-même, pour mener un genre de vie conforme à la raison autant qu'il est possible. Mais il semble qu'il faut d'abord disposer la partie qui doit gouverner, afin qu'elle soit aussi bonne et aussi parfaite qu'il est possible,

1 V. note 202.

E θείας μὲν οὖν περὶ τούτων διελθεῖν ἱκανὸν ἂν γένοιτο αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον ἔργον· τὸ δ' ἐν παρέργῳ κατὰ τὰ πρόσθεν ἑπόμενος ἄν τις οὐκ ἄπο τρόπου τῇδε σκοπῶν ὧδε τῷ λόγῳ διαπεράναιτ' ἄν. καθάπερ εἴπομεν πολλάκις ὅτι τρία ψυχῆς τριχῇ ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισαι, τυγχάνει δ' ἕκαστον κινήσεις ἔχον, οὕτω κατὰ ταὐτὰ καὶ νῦν ὡς διὰ βραχυτάτων ῥητέον ὅτι τὸ μὲν αὐτῶν ἐν ἀργίᾳ διάγον καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον ἀσθενέστατον ἀνάγκη γίγνεσθαι, τὸ δ' ἐν γυμνα-

90 σίοις ἐῤῥωμενέστατον. διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσι τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους. τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γὰρ ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυ-

B χῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα. τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ φιλονεικίας τετευτακότι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασι καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ηὐξηκότι· τῷ δὲ περὶ φιλομάθειαν καὶ περὶ τὰς τῆς ἀληθείας φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα

C καὶ θεῖα, ἄν περ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ μάλα κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὐτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς

pour remplir cette fonction. Il est vrai que ce sujet traité exactement serait bien suffisant pour former à lui seul un ouvrage à part. Toutefois, en le traitant accessoirement, d'après les principes que nous avons déjà établis, nous pourrions convenablement achever ainsi ce discours. Nous avons déjà répété bien des fois qu'en nous trois espèces d'âme ont reçu trois demeures différentes, et que chacune a ses mouvements particuliers; de même nous devons dire aussi maintenant en peu de mots que celle d'entre elles qui reste dans l'inaction et qui ne s'exerce point aux mouvements qui lui sont propres, devient nécessairement la plus faible, tandis que celle qui se livre aux exercices devient la plus vigoureuse. Il faut donc avoir soin qu'elles s'exercent toutes avec harmonie. Ainsi, pour ce qui concerne l'espèce d'âme la plus parfaite qui soit en nous, il faut considérer que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie divin[1], elle qui habite le sommet de notre corps, et de laquelle nous pouvons dire au plus juste titre qu'en vertu de sa parenté céleste elle nous élève de terre, comme étant des plantes, non de la terre, mais du ciel. En effet suspendant la tête, qui est comme la racine de l'homme, à la région d'où l'âme tire son origine première, la divinité dresse vers le ciel le corps entier[2]. Ainsi, quand un homme s'est adonné aux appétits sensuels et aux emportements des passions violentes, et qu'il a beaucoup fortifié ces deux facultés par l'exercice, il ne doit nécessairement se produire en lui que des opinions périssables, et un tel homme doit, autant qu'il est possible, devenir mortel, puisqu'il a tellement accru cette partie de lui-même. Au contraire celui qui a dirigé tous ses efforts vers l'amour de la science et vers la vraie sagesse, et qui a fait de cela son principal exercice, doit bien évidemment, s'il parvient à rencontrer la vérité, avoir des pensées éternelles et divines et participer à l'immortalité aussi complètement que la nature humaine en est capable; et comme il donne des soins continuels à la partie divine et qu'il possède dans l'ordre le plus parfait le génie divin qui réside en lui, il doit être éminemment heureux. D'ailleurs le soin qu'on doit prendre de toutes choses se réduit à un seul point, à donner à

1 Cf. Marc-Aurèle, V, 27. — 2 V. note 203.

D καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσι κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί. ταύταις δὴ ξυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

E Καὶ δὴ καὶ τὰ νῦν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς παραγγελθέντα διεξελθεῖν περὶ τοῦ παντὸς μέχρι γενέσεως ἀνθρωπίνης σχεδὸν ἔοικε τέλος ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα ᾗ γέγονεν αὖ, διὰ βραχέων ἐπιμνηστέον, ὅ τι μή τις ἀνάγκη μηκύνειν. οὕτω γὰρ ἐμμετρότερός τις ἂν αὐτῷ δόξειε περὶ τοὺς τούτων λόγους εἶναι. τῇδ' οὖν τὸ τοιοῦτον ἔστω λεγόμενον. Τῶν γενομένων ἀνδρῶν ὅσοι δειλοὶ καὶ τὸν βίον ἀδίκως διῆλθον, κατὰ λόγον τὸν εἰκότα γυναῖκες μετεφύοντο ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει. καὶ κατ' ἐκεῖ-
91 νον δὴ τὸν χρόνον διὰ ταῦτα θεοὶ τὸν τῆς ξυνουσίας ἔρωτα ἐτεκτήναντο, ζῷον τὸ μὲν ἐν ἡμῖν, τὸ δ' ἐν ταῖς γυναιξὶ συστήσαντες ἔμψυχον, τοιῷδε δὲ τρόπῳ ποιήσαντες ἑκάτερον. τὴν τοῦ ποτοῦ διέξοδον, ᾗ διὰ τοῦ πλεύμονος τὸ πῶμα ὑπὸ τοὺς νεφροὺς εἰς τὴν κύστιν ἐλθὸν καὶ τῷ πνεύματι θλιφθὲν ξυνεκπέμπει δεχομένη, ξυνέτρησαν εἰς τὸν ἐκ τῆς κεφαλῆς κατὰ τὸν αὐχένα καὶ διὰ τῆς ῥάχεως μυελὸν ξυμπεπη-
B γότα, ὃν δὴ σπέρμα ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις εἴπομεν. ὁ δέ, ἅτ' ἔμψυχος ὢν καὶ λαβὼν ἀναπνοὴν τοῦθ' ἧπερ ἀνέπνευσε, τῆς ἐκροῆς ζωτικὴν ἐπιθυμίαν ἐμποιήσας αὐτῷ τοῦ γεννᾶν ἔρωτα ἀπετέλεσε. διὸ δὴ τῶν μὲν ἀνδρῶν τὸ περὶ τὴν τῶν αἰδοίων φύσιν ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατὲς

chacune la nourriture et les mouvements qui lui sont propres. Or les mouvements qui sont en rapport avec la nature de la partie divine de nous-mêmes, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers[1]. Il faut donc que nous les suivions; car, les mouvements qui ont lieu dans notre tête ayant été altérés dès la naissance, chacun de nous doit les redresser en étudiant les harmonies de l'univers, et c'est ainsi qu'en rendant ce qui contemple semblable à ce qui est contemplé, comme cela devait être dans l'état primitif, nous devons atteindre à la perfection de cette vie excellente proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir[2].

Maintenant cette discussion, que nous avons promise en commençant, sur l'univers jusqu'à la naissance des hommes, semble presque terminée. Il nous reste seulement à dire en peu de mots comment les autres animaux se sont formés, et nous ne donnerons que les développements indispensables; car il semble que telle est la mesure convenable à un pareil sujet. Voici donc ce que nous en dirons. Parmi les hommes qui furent formés, ceux qui se montrèrent lâches et qui passèrent leur vie dans l'injustice, furent vraisemblablement transformés en femmes dans la seconde naissance[3]. C'est pourquoi, à cette seconde époque, les dieux formèrent l'amour de la cohabitation, et ils le façonnèrent comme un animal vivant, dont ils placèrent une espèce en nous, l'autre dans les femmes, après les avoir faites toutes deux de la manière suivante. A l'endroit où la boisson, étant venue à travers le poumon entrer au-dessous des reins dans la vessie, pour en être chassée par la compression de l'air, est reçue dans le conduit qui la rejette à l'extérieur, ils percèrent ce conduit du breuvage, afin d'y faire pénétrer la moëlle épaisse qui vient de la tête par le cou et par l'épine dorsale, et à laquelle nous avons donné plus haut le nom de sperme[4]: or, ce sperme, étant animé et vivant, et trouvant une issue par ce canal qui lui donne moyen de respirer, y causa le désir vif de l'émission, et produisit ainsi l'amour de la génération. C'est pourquoi dans les hommes les parties génitales, naturellement rebelles et in-

1 V. note 204. — 2 V. note 205. — 3 Contre les femmes, Cf. *Lois*, VI, p. 781 b; *Rép.*, IV, p. 431 b; V, p. 451 e et 469 d, etc. — 4 V. note 206.

γεγονός, οἷον ζῶον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου, πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰ-
στρώδεις ἐπιχειρεῖ κρατεῖν· αἱ δ' ἐν ταῖς γυναιξὶν αὖ μῆτραί τε καὶ
C ὑστέραι λεγόμεναι, διὰ ταὐτὰ ταῦτα, ζῶον ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παι-
δοποιίας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται,
χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει, καὶ πλανώμενον πάντῃ κατὰ τὸ σῶμα,
τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους ἀποφράττον, ἀναπνεῖν οὐκ ἐῶν εἰς ἀπο-
ρίας τὰς ἐσχάτας ἐμβάλλει καὶ νόσους παντοδαπὰς ἄλλας παρέχεται,
μέχρι περ ἂν ἑκατέρων ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ ἔρως ἐξαγαγόντες οἷον ἀπὸ
D δένδρων καρπὸν κᾶτα δρέψαντες, ὡς εἰς ἄρουραν τὴν μήτραν ἀόρατα
ὑπὸ σμικρότητος καὶ ἀδιάπλαστα ζῶα κατασπείραντες, καὶ πάλιν δια-
κρίναντες, μεγάλα ἐντὸς ἐκθρέψωνται καὶ μετὰ ταῦτα εἰς φῶς ἀγα-
γόντες ζώων ἀποτελέσωσι γένεσιν. Γυναῖκες μὲν οὖν καὶ τὸ θῆλυ πᾶν
οὕτω γέγονε· τὸ δὲ τῶν ὀρνέων φῦλον μετεῤῥυθμίζετο, ἀντὶ τριχῶν
E πτερὰ φύον, ἐκ τῶν ἀκάκων ἀνδρῶν, κούφων δέ, καὶ μετεωρολογικῶν
μέν, ἡγουμένων δὲ δι' ὄψεως τὰς περὶ τούτων ἀποδείξεις βεβαιοτάτας
εἶναι δι' εὐήθειαν. τὸ δ' αὖ πεζὸν καὶ θηριῶδες γέγονεν ἐκ τῶν μηδὲν
προσχρωμένων φιλοσοφίᾳ μηδὲ ἀθρούντων τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν φύ-
σεως πέρι μηδὲν διὰ τὸ μηκέτι ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ χρῆσθαι περιόδοις,
ἀλλὰ τοῖς περὶ τὰ στήθη τῆς ψυχῆς ἡγεμόσιν ἕπεσθαι μέρεσιν. ἐκ τού-
των οὖν τῶν ἐπιτηδευμάτων τά τ' ἐμπρόσθια κῶλα καὶ τὰς κεφαλὰς
εἰς γῆν ἑλκόμενα ὑπὸ ξυγγενείας ἤρεισαν, προμήκεις τε καὶ παντοίας
92 ἔσχον τὰς κορυφάς, ὅπῃ συνεθλίφθησαν ὑπὸ ἀργίας ἑκάστων αἱ περι-
φοραί. τετράπουν τε τὸ γένος αὐτῶν ἐκ ταύτης ἐφύετο καὶ πολύπουν
τῆς προφάσεως, θεοῦ βάσεις ὑποτιθέντος πλείους τοῖς μᾶλλον ἄφροσιν,

dépendantes, sont comme un animal indocile à la raison, qui s'efforce, à cause de ses appétits furieux, de dominer sur tout. De même dans les femmes, et par les mêmes raisons, cette partie qu'on nomme vulve ou matrice est comme un animal désireux de procréer des enfants, et lorsque, malgré la saison venue, il reste long-temps sans porter des fruits, il s'impatiente, se courrouce, errant de tous côtés à travers le corps, il obstrue les conduits de l'air, empêche la respiration, réduit ainsi le corps aux dernières extrémités, et lui cause des maladies de tout genre[1], jusqu'au moment où le désir et l'amour qu'éprouvent ces deux animaux en font sortir un fruit, à la manière de ceux des arbres, le cueillent ensuite, sèment dans la matrice, comme dans une terre labourée, des animaux invisibles par leur petitesse et encore informes, puis en rendent les parties plus distinctes, les nourrissent et les font grandir dans l'intérieur, et enfin, les faisant paraître au jour, achèvent la génération des animaux. Telle est donc l'origine des femmes et de tout le sexe féminin. Quant à la race des oiseaux, qui a des plumes au lieu de poils, elle résulta d'une petite modification de ces hommes exempts de malice, mais légers, qui aiment beaucoup à parler des choses célestes, mais qui croient bonnement que c'est du témoignage des yeux qu'on peut tirer sur ces objets les preuves les plus infaillibles[2]. L'espèce des animaux qui marchent sur la terre a été formée de ceux qui ne s'occupent pas du tout de philosophie, et qui ne considèrent jamais la nature céleste, parce qu'ils n'ont plus l'usage des révolutions qui ont lieu dans la tête, mais qui s'abandonnent à la conduite des parties de l'âme établies dans la poitrine : ainsi, par suite de ces habitudes, ils ont les membres antérieurs et le chef penchés vers la terre, où les attire la ressemblance de leur nature, et ils ont la tête allongée et de toutes sortes de formes, suivant la manière dont les cercles de l'âme ont été comprimés dans chacun d'entre eux, à cause du manque d'exercice[3]. Voici d'après quel motif leur espèce reçut quatre pieds, ou davantage : c'est que Dieu donna un plus grand nombre de supports

1 Cf. Hippocr., *De la génération*, p. 233, Foës. — 2 V. note 207. — 3 V. note 208.

ὡς μᾶλλον ἐπὶ γῆν ἕλκοιντο. τοῖς δ' ἀφρονεςάτοις αὐτῶν τούτων καὶ παντάπασι πρὸς γῆν πᾶν τὸ σῶμα κατατεινομένοις ὡς οὐδὲν ἔτι ποδῶν χρείας οὔσης, ἄποδα αὐτὰ καὶ ἰλυσπώμενα ἐπὶ γῆς ἐγέννησαν. τὸ δὲ
B τέταρτον γένος ἔνυδρον γέγονεν ἐκ τῶν μάλιςα ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεςάτων, οὓς οὐδ' ἀναπνοῆς καθαρᾶς ἔτι ἠξίωσαν οἱ μεταπλάττοντες, ὡς τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμελείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων, ἀλλ' ἀντὶ λεπτῆς καὶ καθαρᾶς ἀναπνοῆς ἀέρος εἰς ὕδατος θολέραν καὶ βαθεῖαν ἔωσαν ἀνάπνευσιν· ὅθεν ἰχθύων ἔθνος καὶ τὸ τῶν ὀςρέων ξυναπάντων τε ὅσα ἔνυδρα γέγονε, δίκην ἀμαθίας ἐσχάτης ἐσχάτας οἰκήσεις εἰληχότων. καὶ κατὰ ταῦτα δὴ πάντα τότε καὶ νῦν διαμείβεται τὰ ζῶα εἰς ἄλληλα, νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῇ καὶ κτήσει μεταβαλλόμενα.

C Καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν. θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιςος καὶ ἄριςος κάλλιςός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν.

à ceux qui étaient plus stupides, afin qu'ils fussent plus attirés vers la terre. Quant aux plus stupides même de ces derniers, à ceux qui étendaient tout-à-fait sur la terre tout leur corps, comme ils n'avaient aucun besoin de pieds, les dieux les produisirent privés de pieds et rampant sur la terre. Le quatrième genre, qui vit dans les eaux, fut formé des hommes les plus dépourvus d'intelligence et les plus ignorants de tous, que les auteurs de ces transformations ne jugèrent pas même dignes de respirer un fluide pur, puisque, par leur négligence, leur âme entière était devenue impure; c'est pourquoi, au lieu d'un air pur et léger, ils leur ont donné à respirer un liquide bourbeux, en les reléguant dans les eaux. De là vient la race des poissons, des huîtres et des autres animaux aquatiques, qui, à cause de leur ignorance extrême, ont reçu la dernière demeure. C'est donc d'après toutes ces raisons que maintenant encore tous les animaux se transforment d'une espèce en une autre, suivant qu'ils perdent ou gagnent en intelligence ou en stupidité.

Enfin plaçons ici le terme de notre discours sur l'univers. Voilà comment a été produit ce monde qui comprend tous les animaux mortels et immortels, et qui en est rempli; cet animal visible, dans lequel tous les animaux visibles sont renfermés; ce Dieu sensible, image de l'intelligible, ce Dieu très-grand, très-bon, très-beau et très-parfait, ce ciel un et unique.

NOTES

SUR LE TIMÉE

NOTES

SUR LE TIMÉE

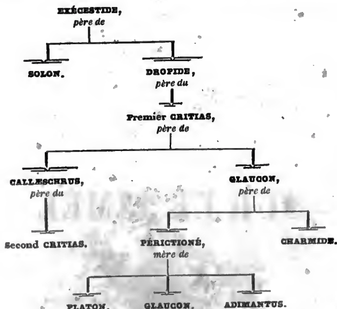
NOTE I.

GÉNÉALOGIE DE CRITIAS ET DE PLATON.

Suivant Diogène de Laërte[1] et Proclus[2], Critias, l'un des interlocuteurs du *Timée*, et qui fut l'un des trente tyrans d'Athènes[3], avait pour bisaïeul Dropide, frère de

1 *Vie des philosophes*, liv. III, c. 1.
2 *Commentaire sur le Timée*, p. 25.
3 V. la Notice biographique, II, p. 51 de ce vol.

Solon, et était cousin de Périctioné, mère de Platon. Voici le tableau de cette généalogie d'après ces deux auteurs :



Plutarque [1] et Diogène de Laërte font descendre Exécestide de Codrus, dernier roi d'Athènes, qui lui-même descendait, disait-on, de Nestor, fils de Nélée, et petit-fils de Neptune [2]. Suivant Diogène de Laërte et Apulée [3], Platon descendait de Codrus par son père Ariston ; suivant Olympiodore [4], il descendait de Solon par son père, et de Codrus par sa mère. Iamblique suppose que Glaucon était fils de Dropide; Théon de Smyrne et le Scholiaste prétendent que Critias et Glaucon étaient tous deux fils de Cal-

1 *Vie de Solon*, c. 1.
2 V. note 4.
3 *Philosophica*, lib. II, *de Dogmate Platonis*.
4 *Vie de Platon*, au commencement.

læschrus ; mais Proclus [1] réfute très-bien ces deux erreurs, en citant un passage du *Charmide* de Platon, où Critias dit que Charmide est son cousin, et fils de Glaucon, son oncle, et où Critias lui-même est nommé fils de Callæschrus [2]. Or, d'après le *Timée*, le second Critias a pour aïeul le premier Critias, et pour bisaïeul, Dropide ; la généalogie exposée plus haut est donc incontestable depuis Dropide jusqu'à Critias et à Charmide. On ne peut guère douter non plus que Platon ne fût fils d'Ariston et de Périctioné, et que celle-ci ne fût fille de Glaucon, et sœur de Charmide : sur ce point, les témoignages anciens sont unanimes. Il reste donc à savoir si Dropide et Solon étaient tous deux fils d'Exécestide. Plutarque nous apprend qu'un certain Philoclès, cité par le grammairien Didyme, disait que Solon était fils d'Euphorion ; mais Plutarque ajoute que Philoclès a contre lui tous les auteurs qui ont parlé de l'origine de Solon. Celle de Dropide peut à meilleur droit être révoquée en doute. Sur ce personnage peu connu, le témoignage le plus ancien et le plus important est celui de Platon. Or, voici comment s'exprime Critias dans le *Timée* : « Solon était intimement lié avec mon bisaïeul Dro»pide, qu'il aimait beaucoup, comme il le répète souvent »lui-même dans ses vers. » Est-ce ainsi qu'on désigne deux frères, surtout quand on a intérêt à réclamer une illustre parenté ? Il faut remarquer, en outre, que Platon s'applique à bien établir comment la tradition relative à l'île Atlantide s'est conservée dans sa famille ; et il a grand soin de prouver, par les vers même de Solon, que Solon et Dropide étaient amis intimes : ils n'étaient donc pas frères. Pourtant, dans le *Charmide* [3], Socrate félicite les deux cousins, Charmide et Critias, de leur goût pour la poésie ; héritage qui, dit-il, leur est venu de loin, savoir, de leur parenté avec Solon : il faut donc que Solon et Dropide aient été parents à un degré quelconque, ou bien que

1 *Sur le Timée*, p. 26.
2 V. le *Charmide*, p. 154-155 ; v. aussi le *Protagoras*, p. 316, b.
3 P. 155, a.

Dropide lui-même, ou le premier Critias, ou Glaucon et Callæschrus, se soient alliés par mariage à la famille de Solon.

NOTE II.

Proclus[1] et le Scholiaste citent ici deux vers de Solon :

Εἰπεμέναι Κριτίῃ ξανθότριχι πατρὸς ἀκούειν·
Οὐ γὰρ ἁμαρτινόῳ πείσεται ἡγεμόνι.

« Il faut dire au blond Critias d'écouter son père ; car il » ne suivra pas là un guide insensé. » Ces deux vers de Solon sont probablement tirés de ses *Elégies à Critias*, mentionnées par Aristote[2].

NOTE III.

Ce dialogue est supposé avoir lieu pendant les petites Panathénées[3].

NOTE IV.

SUR LES APATURIES.

La fête des Apaturies, sur laquelle les anciens nous ont laissé de nombreux renseignements[4], était une fête athénienne en l'honneur de Bacchus ; elle se célébrait pendant

1 *Sur le Timée*, p. 25.
2 *Rhétorique*, I, 15.
3 V. l'Argument, § 1.
4 V. Hérodote, I, 147 ; la *vie d'Homère* attribuée à Hérodote, c. 29 ; Pausanias, II, 86 ; Simplicius, *Sur le Traité du ciel*, f. 167; Proclus, *sur le Timée*, p. 27; les Scholies sur le Timée ; le Scholiaste d'Aristophane : *Acharn.*, v. 146 ; *Paix*, v. 899 ; *Thesm.*, v. 563; l'*Onomasticon* de Pollux, *Segm.* 102, lib. VI, c. 17 ; les lexiques d'Hesychius et d'Harpocration, et l'*Etymologicum magnum* au mot Ἀπατούρια, et Suidas aux mots Ἀπατούρια et Ἀναῤῥύει.

le mois Pyanepsion, et durait trois jours : le premier, nommé δόρπεια, se passait en festins; le second, nommé ἀνάῤῥυσις, était employé aux sacrifices, et le troisième, nommé κουρεῶτις, était le jour où les jeunes garçons et les jeunes filles de trois à quatre ans se faisaient inscrire sur les listes des membres de la même tribu, φράτορες, et où les plus studieux d'entre les enfants s'efforçaient d'obtenir des prix en chantant des fragments des poëtes. Suivant Proclus et le Scholiaste, le jour des sacrifices aurait été le premier; mais le contraire résulte des témoignages de Simplicius, de Suidas, d'Hésychius, d'Harpocration, de Pollux et du Scholiaste d'Aristophane. Simplicius et Hésychius ajoutent un quatrième jour, nommé ἐπίϐδα; mais le mot ἐπίϐδα signifie en général le lendemain d'une fête.

Suidas nous apprend qu'on donnait au mot ἀπατούρια deux étymologies différentes. D'après l'une il serait formé par corruption du mot ὁμοπάτρια, et exprimerait la réunion des pères pour inscrire leurs enfants. D'après l'autre, qui est la seule vraie, il est dérivé du mot ἀπάτη, *fourberie*. En effet, quel nom pourrait mieux convenir à l'événement qui donna lieu à l'établissement de cette fête? Sous le règne de Thymœtès, fils d'Oxynthès, et dernier des rois Théséides, Athènes reçut sur son territoire beaucoup de fugitifs ioniens, que les Doriens, sous la conduite des Héraclides, venaient de chasser du Péloponnèse et surtout de la Messénie. Parmi les fugitifs, se trouvaient plusieurs membres de la famille royale des Néléides, entre autre Mélanthus, qui descendait du plus jeune des frères de Nestor, nommé Périclymène [1]. Une guerre s'étant élevée entre les Athéniens et les Béotiens, pour la possession d'une petite bourgade située sur leurs frontières, Xanthus, roi de Thèbes, provoqua le roi d'Athènes à un combat singulier. Celui-ci refusa. Mélanthus accepta le défi, à condition que, s'il était vainqueur, Thymœtès lui cèderait le sceptre. Il vainquit par ruse. « Xanthus, cria-t-il à son adversaire,

1 V. Pausanias, II, 18; Strabon, IX, 1; XIV, 1.

pourquoi, malgré nos conventions, viens-tu suivi d'un second? » Xanthus étonné se retourna pour voir. Il ne vit personne, dit le Scholiaste; mais Mélanthus se jeta sur lui et le tua[1]. Suidas nous dit, il est vrai, que Mélanthus avait cru voir derrière son ennemi un homme vêtu d'une peau de chèvre noire; du moins il l'affirma. Sans doute on pensa que ce singulier personnage, venu là fort à propos pour les Athéniens, et visible pour Mélanthus seul, devait être Bacchus. Aussi Mélanthus, devenu roi, construisit à Athènes un temple de Bacchus à la peau de chèvre noire, μελάναιγις, et institua en l'honneur du Dieu la fête des Apaturies[2]. Il mourut après un règne de trente-sept ans. Son fils Codrus lui succéda. Les Héraclides ayant voulu poursuivre jusque dans l'Attique les Ioniens fugitifs de Messénie, Codrus, comme on sait, se dévoua pour les Athéniens, qui le surnommèrent père de la patrie, abolirent la royauté, et prirent Médon, l'un de ses fils, pour archonte perpétuel[3]. Cette magistrature se transmit dans sa famille pendant plusieurs siècles, et la célébration des Apaturies, de cette fête destinée à rappeler l'élévation des Néléides au trône, se maintint dans la république d'Athènes, même sous les institutions démocratiques de Solon, qui lui-même descendait, dit-on, des Néléides. Cependant la plupart des membres de cette famille, aussitôt après l'abolition de la royauté, quittèrent la ville d'Athènes et allèrent établir des colonies ioniennes sur les côtes de l'Asie Mineure et dans les îles voisines. Les douze grandes villes ioniennes ainsi fondées, et dont Athènes était la mère-patrie, établirent en commun, près de Mycale, un lieu sacré nommé Panionium, et la fête des Panionies; mais en même temps toutes, à l'exception d'Ephèse et de Colophon, conservèrent les

1 Cf, Conon, *Narr.*, 39, dans Photius, *Myriob.*, cod. 186, p. 446-447, Rouen, 1653, in-f.; Frontin, *Strat.*, lib. II, c. 5, § 41; Polyen, *Srat.*

2 Outre Suidas et les Scholies sur le Timée, voyez Proclus, *sur le Tim.*, p. 27; Pausanias, II, 86, et Strabon, ll. cc.

3 V. Strabon déjà cité; Pausanias, II, 18; VII, 2, 25; Justin, II, 67; Valère-Maxime, V, 5, et Velleius Paterculus, II, 2.

Apaturies, cette fête athénienne qui leur rappelait leur origine[1], et la transportèrent même dans les colonies qu'elles fondèrent plus tard, par exemple à Cyzique, dans la Propontide. Les habitants de Cyzique eurent un mois nommé Apaturéon, qui correspondait au Pyanepsion des Athéniens, c'est-à-dire à la fin d'octobre et au commencement de novembre.

La fête des Apaturies devait être chère à Solon, s'il est vrai qu'il descendait de Mélanthus, et aussi à Platon, qui comptait parmi ses ancêtres des parents du grand législateur d'Athènes.

NOTE V.

DE MINERVE ET DE NÉÏTH.

Suivant Cicéron[2], Plutarque[3], et Arnobe[4], de même que suivant Platon, l'Isis des habitants de Saïs, nommée Néïth, serait la même que Minerve. « Les critiques français, dit M. Lindau, qui dans leurs recherches sur l'Egypte et les hiéroglyphes disent que Neïth est Vénus, semblent avoir négligé ces témoignages. » Incapable de résoudre cette question difficile, je la signale aux érudits et aux mythologues.

Sur cette Minerve saïtique, voyez en outre Hérodote[5] et Pausanias[6].

Sur Amasis, roi d'Egypte, très-ami des Grecs, et originaire de Saïs, voyez Hérodote[7].

1 V. Hérodote, I, 142-148.
2 *De nat. Deor.*, III, 23.
3 *Sur Isis et Osiris*, c., 9, 32 et 62.
4 *Adv. gent.*, IV, 137.
5 II, 28, 59, 170 et 176.
6 II, 36.
7 II, 162-182.

NOTE VI.

DES DÉLUGES EN GRÈCE.

Le Scholiaste dit qu'il y eut trois déluges en Grèce : le premier, sous Ogygès, roi de l'Attique; le second, sous Deucalion, roi de Thessalie, pendant lequel toutes les montagnes de ce pays se trouvèrent séparées par les eaux, et toutes les contrées situées en dehors de l'isthme et du Péloponèse furent submergées; le troisième sous Dardanus, fils de Jupiter et d'Electre, fille d'Atlas. Je ne répéterai point les détails que donne le Scholiaste sur le déluge de Dardanus et les aventures de ce prince; car évidemment c'est du déluge de Deucalion que Solon est supposé avoir voulu parler, puisqu'il cite Phoronée et Niobé, comme antérieurs au déluge; Deucalion, Pyrrha et leurs descendants, comme postérieurs. Cette division des temps antiques de la Grèce en deux époques séparées par le déluge de Deucalion, me paraît clairement indiquée par le texte de Platon, bien qu'elle ait disparu dans la traduction de M. Cousin. Avant Deucalion, dominaient les Pélasges; après lui, les Hellènes commencent à dominer. D'après la tradition la plus suivie, Deucalion est père d'Hellen et d'Amphictyon; Hellen est père de Dorus, d'Æolus et de Xuthus; Xuthus est père d'Ion et d'Achæus [1]. C'est donc là une grande époque pour la Grèce, tant à cause du déluge de Thessalie, que des changements qui suivirent, et auxquels la généalogie, sans doute fabuleuse, de la postérité d'Hellen paraît faire allusion.

Ce n'est pas dans le *Timée* seulement que Platon a parlé des déluges et de l'histoire primitive du genre humain [2].

1 Cependant on peut voir dans l'*Ion* d'Euripide une tradition toute différente, d'après laquelle Ion serait né d'Apollon et de Créuse, fille d'Erechthée, roi d'Athènes, tandis que Dorus et Achæus seraient nés de la même Créuse et de l'achéen Xuthus, fils d'Eole et petit-fils de Jupiter. V. l'*Ion*, vers 58-64 et 1575-1611.

2 V. *les Lois*, III, p. 676; VI, p. 782; cf. *le Politique*, p. 269-274.

Quant au mythe de Phaéton, on peut voir l'interprétation étrange par laquelle Proclus a essayé d'en rendre compte[1].

NOTE VII.

MYTHOLOGIE.

Il est nécessaire de dire quelques mots sur tous ces personnages mythologiques, et d'abord sur Phoronée. Que veut dire Platon par cette expression assez vague τοῦ πρώτου λεγομένου, *qu'on nomme le premier?* Saint Clément d'Alexandrie[2] dit que Platon, dans cette phrase du *Timée*, a suivi le vieil historien grec Acusilaüs, qui appelle Phoronée le *premier des hommes*. En effet, Pausanias[3] rapporte aussi que, d'après une des traditions sur ce personnage, il serait le premier homme né dans le pays d'Argos, et que son père Inachus, loin d'être un roi, comme quelques-uns le prétendent[4], serait un fleuve de l'Argolide, desséché depuis par la colère de Neptune. Cette tradition s'accorde assez bien avec la plupart des récits mythologiques sur Phoronée et Inachus. Ainsi, suivant Hygin[5] et Apollodore[6], Inachus était fils de l'Océan et de Téthys. Il est vrai qu'Apollodore dit qu'Inachus donna son nom au fleuve; mais, suivant Hygin, c'était le fleuve même. Il eut Phoronée de sa sœur, Océanide nommée Mélia, suivant Apollodore; Archia, suivant Hygin[7], qui ajoute que Phoronée est le

1 *Sur le Tim.*. p. 35-39.

2 *Strom.*, p. 321, Paris, 1641, in-f°.

3 II, 15.

4 V. Ocellus Lucanus, c. III, § 5, une Scholie sur le *Prom.* d'Eschyle, v. 637, ms. de Wittemb.; une Scholie sur l'*Oreste* d'Euripide, v. 930, et Eusèbe, *Chrôn.* p. 23; cf., p. 76 et suiv. et 82; saint Clément d'Alex., *Strom.*, p. 320 c et 321, et les notes de M. Rudolph sur le passage cité d'Ocellus, p. 281-284 de son édition.

5 Préf. des *Fables*.

6 II, 1.

7 *Fable* 143.

premier mortel qui ait régné. Pausanias rapporte aussi que Phoronée rassembla le premier les hommes en société, et Pline l'ancien[1] raconte que la première ville de la Grèce fut, suivant les uns, Athènes, fondée par Cécrops; suivant d'autres, Argos, fondée par Phoronée; suivant d'autres, Sicyone.

Suivant Proclus[2], Apollodore et Hygin[3], Niobé, fille de Phoronée, eut de Jupiter un fils nommé Argus, qui donna son nom à la ville d'Argos. Le Scholiaste donne pour mère à Niobé Télodice, fille de Xuthus : c'est un anachronisme énorme. Sa mère était une nymphe qu'Apollodore appelle Laodice, et qu'Hygin appelle Cinna. Il ne faut pas confondre cette Niobé avec la célèbre Niobé, fille de Tantale et épouse d'Amphion.

Apollodore[4] raconte que Deucalion, fils de Prométhée, épousa Pyrrha, fille d'Epiméthée et de Pandore formée par les dieux. Prométhée et Epiméthée, ainsi que Ménœtius et Atlas, étaient fils d'Iapet et d'une fille de l'Océan et de Téthys, qu'Hésiode[5] et Hygin[6] nomment Clymène, et qu'Apollodore[7] nomme Asia. Le Scholiaste s'est complètement embrouillé dans cette généalogie mythologique.

NOTE VIII.

VOYAGE DE PLATON EN ÉGYPTE.

Plutarque[8] dit que ce prêtre se nommait Sonchis. C'est aussi le nom du prêtre qui instruisit Pythagore dans les sciences des Egyptiens, suivant Clément d'Alexandrie[9].

1 *Hist. nat.*, VII, 56, 57.
2 *Sur le Timée*, p. 31.
3 *Fable*, 145.
4 I, 7.
5 *Théogonie*, v. 508.
6 Préface des *Fables*.
7 I, 2.
8 *Vie de Solon*, c. 26, et *sur Isis et Osiris*, c. 10.
9 *Stromates*, I, p. 303, Paris, 1641, in-f°.

Proclus[1] dit que, d'après les histoires égyptiennes, Platon conversa à Saïs avec le prêtre Paténéit; à Héliopolis avec le prêtre Ochlapi; à Sébennyte avec le prêtre Ethimon. Il ajoute que Paténéit est sans doute le prêtre dont il est question dans le *Timée*.

NOTE IX.

MYTHOLOGIE

Un récit fort peu décent de ce fait mythologique se trouve dans les Scholies, où l'on peut d'autant mieux se dispenser d'aller le chercher, que Platon n'a probablement songé à rien de semblable. Sur Vulcain, considéré comme père des Athéniens, voyez le *Critias* de Platon[2], les *Euménides* d'Eschyle[3], et l'*Onomasticon* de Pollux[4]. On peut aussi, par curiosité, lire l'étrange interprétation allégorique que Proclus[5] a imaginée pour expliquer cette paternité. C'est de même par une extrême bizarrerie que son commentaire sur l'antique constitution des Egyptiens et des Athéniens[6] peut se recommander à l'attention des lecteurs.

NOTE X.

Ici la ponctuation de M. Bekker est évidemment vicieuse : il met après les mots περί τε τὸν κόσμον ἅπαντα une virgule qu'il faut mettre avant. Pour cette phrase j'ai suivi la ponctuation de M. Stallbaum.

1 *Sur le Timée*, p. 31.
2 p. 109.
3 Vers 13.
4 VIII, 109.
5 *Sur le Timée*, p. 44.
6 *Ibid.*, p. 46-52.

NOTE XI.

SCIENCES ÉGYPTIENNES.

Les sciences dont il est question sont, d'après Proclus et le Scholiaste, la géométrie, l'astronomie, la logique, l'arithmétique, et les autres sciences semblables. La pensée de l'auteur me paraît être que, par l'étude de l'astronomie et des sciences naturelles, qui ont quelque chose de divin, puisqu'elles ont pour objet la contemplation des œuvres de Dieu, les lois d'Egypte conduisaient à des sciences pratiques utiles aux hommes, telles que la divination et la médecine. Sur l'étroite union de ces deux dernières sciences chez les Egyptiens, on peut consulter Proclus[1].

NOTE XII.

Voyez à ce sujet Proclus[2] et le Scholiaste, ou plutôt le *Critias* de Platon[3]. On y lit que, les dieux s'étant partagé la terre, l'Atlantide échut à Neptune; que ce dieu eut de Clito, femme mortelle de l'Atlantide, descendante des premiers hommes nés de la terre en ce pays, dix fils jumeaux deux à deux, à chacun desquels il donna pour royaume la dixième partie de l'île, mais sous l'autorité supérieure d'Atlas, l'aîné d'entre eux; que le fils aîné, dans chacun de ces dix royaumes, succéda toujours au pouvoir de son père, et que les descendants d'Atlas continuèrent d'avoir la suprématie.

1 *Sur le Timée*, p. 49
2 *Ibid.*, p. 56.
3 P. 109, 113-115, 120.

NOTE XIII.

DISSERTATION SUR L'ATLANTIDE.

§ I. *Introduction.*

Si, en écrivant cet épisode du *Timée*, et le commencement du *Critias*, qui devait en offrir le développement, Platon avait pu prévoir les discussions sans fin, les incroyables divagations auxquelles ses poétiques récits devaient donner lieu dans toute la suite des siècles jusqu'à nos jours, il en aurait sans doute été effrayé lui-même. On a fait beaucoup trop d'hypothèses sur l'Atlantide. Je vais essayer de résumer ici les principales, ne fût-ce que pour les empêcher de se reproduire comme nouvelles ; et je tâcherai de soumettre la question à un examen approfondi, ne fût-ce que pour prévenir les vaines conjectures qu'on pourrait inventer encore. D'ailleurs, je crois qu'il reste quelque chose de neuf et d'utile à dire sur ces régions fantastiques, que l'imagination et l'érudition ont souvent visitées séparément ou de concert, mais où la critique a rarement abordé. Suivant moi, l'Atlantide n'appartient pas plus à l'histoire des événements qu'à la géographie positive ; mais, si je ne me trompe, elle peut fournir un chapitre fort curieux à l'histoire, non moins intéressante et non moins instructive, des opinions humaines.

La narration de Platon, telle qu'on vient de la lire, et avec les développements que le *Critias* fournit sur quelques points, se compose, d'abord d'une partie principale, ensuite de divers accessoires qu'il faut avoir bien soin d'en séparer.

Voici en quoi consiste la partie principale : 1° Plusieurs milliers de siècles avant la fondation de l'Athènes historique, existait à la même place une autre ville d'Athènes, dont les habitants sont les ancêtres des vainqueurs des Perses ; 2° à la même époque existait dans l'Océan, en face

et tout près du détroit de Gibraltar, une île immense, très-peuplée et très-florissante; 3° les habitants de cette île, ayant voulu envahir l'Europe, l'Afrique et l'Asie, furent vaincus par les anciens Athéniens; 4° quelque temps après, l'ancienne Athènes et l'Atlantide furent détruites par un tremblement de terre.

Mais cette tradition, fort peu répandue dans l'antiquité, et dont Platon est pour nous comme le seul interprète, puisque les écrivains postérieurs paraissent n'en avoir parlé que d'après lui, se trouve encadrée au milieu de diverses croyances scientifiques ou populaires, qui peuvent se résumer dans les propositions suivantes: 1° notre continent est une île de l'Océan, de cette mer extérieure dont la Méditerranée est un golfe; 2° l'Océan lui-même est un bassin circulaire entouré de tous côtés par un immense continent; 3° les terres, mais surtout les îles et les rivages, ont éprouvé à diverses époques de grandes catastrophes, attestées, les unes par la fable, les autres par l'histoire; 4° il a existé une antique parenté entre Athènes et Saïs, et les déesses protectrices de ces deux villes, Minerve et Néïth, sont une même divinité.

Ces accessoires, au milieu desquels se présente à nous le récit de Platon, peuvent et doivent en être détachés; car ce sont là des traditions distinctes, qui ont eu réellement une existence indépendante de la fable de l'Atlantide, comme je le montrerai plus loin, en faisant l'histoire de chacune d'elles.

§ II. *Histoire des systèmes sur l'Atlantide.*

Laissons de côté, pour un instant, les textes du *Timée* et du *Critias*, dont nous discuterons plus tard le sens et la valeur, et voyons quels sont les autres ouvrages où il est fait mention de l'Atlantide. Après Platon, il ne paraît pas que, pendant trois siècles, les écrivains s'en soient beaucoup occupés. Du moins, pour trouver un mot qui s'y rapporte

directement, nous sommes obligés de descendre jusqu'à Strabon[1], qui nous apprend que Posidonus, géographe du dernier siècle avant notre ère, ajoutait foi au récit de Platon sur sa grande île Atlantique. Mais Strabon se moque de cet excès de crédulité. Pline l'ancien[2], critique peu sévère, comme on sait, doute cependant de l'histoire de l'Atlantide. Le platonicien Philon le Juif[3] l'adopte purement et simplement, sur la foi du maître. Proclus[4] nous apprend que Crantor, platonicien de la première Académie, admettait de même la vérité parfaite de ce récit, et citait à l'appui l'autorité des prêtres égyptiens, qui de son temps montraient aux Grecs des colonnes où toute cette histoire, disaient-ils, se trouvait écrite. Proclus nous parle aussi[5] d'un certain géographe Marcellus, probablement postérieur au premier siècle de l'ère chrétienne, qui rapportait, dans ses *Ethiopiques*, que des traditions sur l'Atlantide avaient été recueillies par des voyageurs dans une île inaccessible de l'Océan. Mais surtout Proclus nous fait connaître les discussions que cette question avait soulevées dans l'école d'Alexandrie. Il signale à ce sujet quatre opinions principales : la première consiste dans la foi absolue de Crantor et de Marcellus ; la seconde est celle du célèbre Longin[6], qui pensait que l'épisode de l'Atlantide était, dans le *Timée*, un simple ornement littéraire, sans vérité historique et sans signification philosophique. Suivant plusieurs autres philosophes[7], que Proclus ne nomme pas, c'était une allégorie qui n'avait rien de commun avec l'histoire réelle, mais qui cachait des doctrines profondes sur la nature de l'univers. Enfin, suivant Proclus lui-même, Syrianus, son maître, et beaucoup d'autres Néoplatoniciens, c'était un récit vrai historiquement, vrai aussi comme

1 *Géogr.* II, 3. Sur ce passage de Strabon, voy. plus loin, § 11.
2 *Hist. nat.*, II, 92.
3 *De l'Indestructibilité du monde*, p. 963., Paris, 1640, in-f°.
4 *Sur le Timée*, p. 24.
5 *Ibid.*, p. 55.
6 *Ibid.*, p. 63.
7 *Ibid.*, p. 24.

symbole de dogmes philosophiques [1]. Je n'entrerai pas dans le détail de toutes ces interprétations allégoriques et symboliques : il suffit de dire que, dans cette guerre des Atlantes contre les Athéniens, Amélius voyait l'opposition des étoiles fixes et des planètes; Numénius, l'opposition des âmes bonnes et mauvaises; Origène le philosophe, la lutte des bons et des mauvais génies; Porphyre, la lutte des mauvais génies, soit contre les bons, soit contre les âmes avant leur entrée dans les corps [2]; enfin, Iamblique, Syrianus et Proclus, son fidèle disciple [3], pensaient que c'était un fait historique choisi par Platon, préférablement à la victoire plus récente des Athéniens sur les Perses, pour être, de même que la fable du combat des Géants contre les Dieux Olympiens, ou du combat d'Osiris contre Typhon, l'emblème de la lutte éternelle des forces de la matière contre la forme, principe de l'ordre, ou, en d'autres termes, de la diversité contre l'unitié.

En dehors de l'école d'Alexandrie, la foi naïve au récit de Platon se retrouve dans Ammien Marcellin [4], qui mentionne la destruction de l'Atlantide comme un fait historique. Les apologistes du Christianisme, Arnobe [5] et Tertullien [6], ne se montrent pas plus difficiles sur ce point que l'ami de Julien l'apostat.

Quelques siècles plus tard, un géographe byzantin, qui nie, à l'exemple de plusieurs pères de l'Église, la rotondité de la terre, comme une doctrine impie, et qui aime mieux faire tourner le soleil autour d'une grande montagne septentrionale qu'autour de notre globe, Cosmas Indicopleustès fait entrer l'Atlantide dans son système cosmographique, mais non sans altérer la fable païenne, pour la mettre d'accord avec la Bible. Suivant Cosmas, la terre

1 *Sur le Timée*, p. 24, 52-59, 61.
2 *Ibid.*, p. 24.
3 *Ibid.*, p. 24, 52-59, 61.
4 Lib. XVII, c. 7. H. Vales., p. 169; Paris, 1681.
5 *Adv. gent.*, lib. I, p. 11, Froben, Bâle, 1546.
6 *Apol.*, p. 32 d, Rigault, Paris, 1664.

offre une surface à peu près plane[1]; notre continent est une île entourée de tous côtés par l'Océan; mais un vaste continent environne de toutes parts l'Océan lui-même; la partie orientale du continent extérieur est la première patrie du genre humain, et c'est le déluge qui a amené dans notre île l'arche de Noé[2]. Sur l'existence du continent extérieur, Cosmas invoque l'autorité du *Timée*; il prétend que le récit de Platon est le résultat d'une altération des traditions primitives conservées par Moïse; que Platon a eu tort de placer l'Atlantide à l'occident, et de la considérer comme une île séparée du continent extérieur, sur une partie duquel elle dominait, d'après le *Timée* même; que, malgré ces erreurs, l'histoire des habitants de l'Atlantide est celle des hommes antérieurs au déluge, et que les dix rois de l'Atlantide représentent les dix générations d'Adam à Noé[3].

L'histoire des opinions sur l'Atlantide se trouve à peu près interrompue au moyen-âge. Pendant cette longue période, on en rencontrerait à peine une mention, un vague souvenir. On se préoccupait cependant beaucoup alors de certaines îles occidentales, dont la renommée inspira aux Arabes et aux Chrétiens, non seulement des narrations merveilleuses de voyages, mais quelques expéditions réelles et assez hardies dans l'Océan. Nous verrons plus loin[4] que ces îles étaient indiquées par des récits anciens, dont un écho lointain avait traversé l'invasion des barbares, mais qui n'avaient nullement pour objet l'Atlantide de Platon.

Pour remettre en vogue les discussions sur l'Atlantide, il fallut la renaissance des lettres et du platonisme, et surtout la découverte de l'Amérique. Mais depuis la fin du XV[e] siècle, l'Atlantide n'a cessé d'occuper la plume des

1 *Topographie chrétienne*, dans le t. 2 de la *Nov. coll. patr. et script græc.* de Montfaucon, liv. I, p. 114-125; et liv. IV, p. 186-192.
2 *Ibid.*, liv. II, p. 131, 136-138; liv. IV, p. 187.
3 *Ibid.*, liv. XII, p. 340-342.
4 § 12.

érudits de tous genres, des géographes, des historiens et des géologues, et d'être l'objet ou le prétexte des plus étranges systèmes. Cependant beaucoup de savants, résistant à l'entraînement du merveilleux, ont nié d'une manière expresse que l'Atlantide ait jamais existé. Qu'il me suffise de citer, au XVI[e] siècle, Acosta[1]; au XVII[e], Bernard de Mallinkrot[2]; au XVIII[e], Christophe Cellarius[3], Jean-Albert Fabricius[4], Heumann[5], Tiedemann[6], D'Anville[7], Hissmann[8] et Bartoli[9]; au XIX[e], Gosselin[10], Ukert[11] et M. Letronne[12]. Je ne parle pas des littérateurs et des philosophes qui, sans soulever cette question difficile, se sont contentés de voir dans le récit de Platon une belle narration bien poétique, avec un but politique et moral, ni de plusieurs historiens de la géographie ancienne, dont le silence sur l'Atlantide équivaut à peu près à une négation.

1 *Historia natural y moral de las Indias*, liv. I, c. 22, Séville, 1590, in-4°; cf. trad. fr. par Regnault, 1598.

2 *Paralipomenon de historicis græcis centuriæ V*. Cologne, 1656, in-4°, p. 95.

3 *Notitia orbis antiqui*, lib. I, c. 2, § 1, Leipz. 1701 et suiv.; t. 1, p. 40.

4 *Bibliotheca græca*, éd. Harles, lib. III, c. 3, p. 98.

5 *Ibid.*, Suppléments.

6 *Dialogorum Platonis argumenta*, p. 339, Bip., 1786

7 *Géographie ancienne*, t. III, p. 122.

8 Dans un *appendice* à sa traduction allemande de l'*Histoire des hommes* de Delisle de Sales : *Neue Welt - und Menschengeschichte, aus dem franzœsischen*, Münster, 1781, 8° — *Alte Geschichte*, t. I, p. 173-186.

9 *Essai sur l'explication historique donnée par Platon de sa République et de son Atlantide* liv. 1[er], en tête des *Réflexions impartiales* du même auteur *sur le progrès réel ou apparent que les sciences et les arts ont fait dans le XVIII[e] siècle en Europe*, Paris, 1780. A la fin du volume, on trouve le texte grec du passage du *Timée*, tiré du manuscrit de la bibliothèque du roi, n° 1807, les traductions latines de ce morceau par Marcile Ficin et Serranus, les traductions françaises de Loys Leroi, de Baer, de Bailly, de Delisle de Sales, et de Bartoli lui-même, les traductions italiennes de Sébastien Frizzo et de Dardi Bembo, et une discussion sur une phrase du texte.

10 *Recherches sur la géographie des anciens*, t. 1, p. 146.

11 *Geographie der Griechen und Rœmer*, t. 1, part. I, p. 59, t. 2, part. I, p. 192-194.

12 *Essai sur les idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas* dans le *Bull. univ. des sciences*, publié par M. de Férussac, mars 1831, sect. VIII, t. 17.

Harles, dans son édition de la *Bibliotheca græca*, incline évidemment vers le même avis. M. de Humboldt [1] pense également que l'histoire de l'Atlantide est fabuleuse; mais il croit pourtant que cette tradition, rapportée réellement d'Egypte par Solon, se rattache à d'anciens mythes, qui peuvent renfermer quelque fond obscur et inappréciable de vérité historique. L'abbé Creyssent [2] doute de l'existence et de la destruction de l'Atlantide. Voltaire quelquefois admet ces deux faits [3], quelquefois en doute [4], quelquefois les tourne en plaisanterie [5]; le marquis de Saint-Simon tantôt les nie [6] et tantôt les affirme [7]; Montaigne [8] et le géographe Ortelius [9] ne s'en croient pas bien sûrs; Buffon [10], Ginguené [11], Mentelle [12] et Raynal [13], hésitent un peu à les affirmer. Parmi ceux qui, plus hardis, se prononcent ouvertement pour l'affirmative, je citerai le savant jésuite Athanase Kircher [14], le géographe J. Christophe Becman [15],

1 *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent*, sect. I, t. 1, p. 167-180.

2 *Observations critiques sur l'Atlantide*, p. 95, dans le *Journal des savants*, févr. 1779.

3 *La Bible enfin expliquée, anc. Test., Genèse*, vers le commencement.

4 Physique, *Changements arrivés dans le globe*. V. aussi, dans la *Philosophie de l'histoire*, le chapitre sur les *changements dans le globe*, et le chapitre *sur l'Amérique*.

5 *Dictionnaire philosophique*, au mot *Platon*.

6 *Nyctologues de Platon*. Utrecht, 1784; 2 t. en un vol. in 4°, contenant sept *nuits*, ou *dialogues*; 4° *nuit*, p. 65.

7 *Abus d'idées spéculatives et dissertation sur un passage de Platon sur l'île Atlantide*, gr. in 4° (sans date), avec une carte de l'Atlantide, p. 20 et p. 74.

8 *Essais*, liv. I, chap. 30, *des Cannibales*.

9 *Theatrum orbis terrarum*, Anvers, 1570, f° 2, et *Thesaurus geographicus*, Anvers, 1587, 1596, aux mots *Gadiricus*, *Gades* et *Atlantis*.

10 *Théorie de la terre.—Preuves*, art. 19, dans l'*Hist. nat.*, t. 1, p. 505, et suiv., Paris, 1749, in 4°.

11 *Hist. litt. d'Italie*, part. I, chap. VIII, sect. II, t. 2, p. 107.

12 *Géographie ancienne*, dans l'*Encyclopédie méthodique*, aux mots *Atlantes et Atlantica insula*.

13 *Hist. philos. et polit. des deux Indes*, introd., § 1, et liv. X, chap. 45.

14 *Œdipus ægyptiacus*, syntag. I, cap. 9, t. 1, p. 71, Rome, 1652-1654; *Mundus subterraneus*, liv. I, cap. 12, § 4, Amst., 1665.

15 *Hist. orb. terr. geogr. et civ.*, cap. 5, *hist. insul.*, § 2, p. 110 2ᵉ éd., Francf. sur l'Od., 1680.

l'orientaliste Génebrard [1] et M. de Fortia d'Urban [2], qui n'ont pas le plus léger doute; Baudelot [3], Tournefort [4], Samuel d'Engel [5], Cadet [6], le comte de Carli [7], De la Borde [8] et M. Bori de Saint-Vincent [9], pour qui l'expression du doute ne semble être qu'une formule de modestie.

Tous ces auteurs s'accordent à penser que l'Atlantide exista autrefois à l'endroit désigné par Platon, c'est-à-dire à l'ouest de notre continent, tout près du détroit de Gibraltar [10]. Mais les uns se bornent à adhérer au témoignage du philosophe, tandis que d'autres prétendent rendre compte des événements merveilleux qu'il signale. Quelques-uns se sont occupés d'expliquer les faits antérieurs à la fameuse victoire des Athéniens. Ils ont tâché d'interpréter symboliquement les noms des divinités entre les-

1 *Chronographia, Libri IV*; liv. I, *initio*.

2 *Essai sur quelques-uns des plus anciens monuments de la géographie*, chap. 3, § 1-5, Paris, 1802, t. 8 des *Mém. pour servir à l'hist. anc. du globe terr.*, art. 363-371, p. 128-231.

3 Extrait d'un *Mémoire sur l'Atlantide*, *Acad. des Inscript.*, t. 5, p. 49 et suiv.

4 *Relation d'un voyage du Levant*, lettre XV, t. 2, p. 124-129, par Pitton de Tournefort, Paris, 1717.

5 *Essai sur cette question :* Comment l'Amérique a-elle été peuplée d'hommes et d'animaux? Par L. B. d'E. (Le Bailly d'Engel), Amst., 1767, liv. II, chap. 2. Cf. *Supplém. aux Dict. des sciences, des arts et métiers*, article *Amérique*.

6 *Mémoire sur les jaspes et autres pierres précieuses de l'île de Corse*, par Cadet le jeune, Bastia, 1785. On trouve dans cet ouvrage une traduction très fautive des passages du *Timée* et du *Critias* relatifs à l'Atlantide. V. p. 141 et suiv. et p. 175 et suiv.

7 *Lettere americane*; 2e part., dans les œuvres de l'auteur, Milan, 15 vol. gr. in 8°, 1884 1894. V. aussi la troisième partie de ces mêmes lettres, où l'on trouve une réfutation des lettres de Bailly, dont il sera question plus loin. Les deux premières parties des *Lettere americane* ont été traduites en français par Lefebvre de Villebrune, 2 vol. in-8°, Boston, 1788, et Paris, 1792.

8 *Histoire abrégée de la mer du Sud*, Paris, 1791, p. 24-47; Cf. *Disc. prél.*, p. IX, et *Abrégé prél.*, p. 2.

9 *Essai sur les îles Fortunées et l'antique Atlantide*, Paris, germinal an XI, in 4°. V. surtout chap. 7 et 8.

10 C'est aussi l'opinion, réelle ou feinte, de l'ingénieux auteur des notes sur le poème de la *Phelyppéide*. V. les *Poésies inédites de Clotilde de Surville*, Paris, 1826. Il lui semble *démontré* que l'Atlantide a réellement existé entre l'Europe et l'Amérique.

quelles la terre fut partagée, suivant le récit de Platon, et ceux des dix descendants de Neptune qui se divisèrent l'Atlantide. A les en croire, ces divinités seraient les éléments cosmogoniques personnifiés; les dix rois atlantes représenteraient dix grandes époques antédiluviennes, et l'histoire des rois de l'Atlantide serait, en réalité, une histoire allégorique des révolutions du globe en général, et de l'île Atlantide en particulier, avant le déluge universel. Ces rêveries, étayées d'étymologies bizarres, se trouvent consignées surtout dans l'ouvrage de M. Cadet[1]. M. de Fortia[2] en rejette une partie, mais ne semble pas éloigné d'admettre les autres, et M. Bori de Saint-Vincent[3] est loin de renoncer à ce mode d'interprétation.

Naturellement, un des premiers soins de ceux qui voulaient justifier leur croyance à l'Atlantide fut de chercher si cette contrée, en disparaissant, n'aurait pas laissé quelques traces. Ils en ont signalé plus ou moins, suivant qu'il leur a plu d'assigner à l'île engloutie une plus ou moins vaste étendue. Kircher, Ginguené, Mentelle, le comte de Carli, MM. Cadet, Bori de Saint-Vincent et de Fortia d'Urban croient en retrouver les restes dans Madère, les îles Canaries, les îles du Cap-Vert et les Açores. A ces îles, Tournefort ajoute l'Amérique. Long-temps avant lui, Ortelius avait soupçonné que l'île de Léon, sur la côte d'Espagne, et l'Amérique, pouvaient bien être les deux débris extrêmes de l'Atlantide. Buffon n'était pas éloigné de croire que l'Irlande, les Açores et l'Amérique, eussent fait partie autrefois de la grande île de Platon. De la Borde en cherche les fragments épars, non seulement dans les îles de l'Océan atlantique et dans le nouveau continent, mais jusque dans les îles Moluques, la Nouvelle-Zélande, la Nouvelle-Hollande, la Nouvelle-Bretagne, l'île des Arsacides, etc.; en un mot, dans toute la mer du Sud. Le

1 *Mémoire sur les jaspes* etc., p. 179-238.
2 *Essai sur quelques-uns* etc., art. 267.
3 *Essai sur les îles Fortunées* etc., chap. 8, p. 482 et suiv.

géologue Lyell[1] en reconnaît les traces dans les *sables verts*, *wealdclay*, sur lesquels repose la craie en Angleterre. Samuel d'Engel et le comte de Carli supposent que l'île Atlantide touchait presque d'une part à l'Europe et à l'Afrique, d'autre part aux terres australes et à l'Amérique, qui lui devrait sa population. L'Atlantide aurait donc été comme un pont jeté entre les deux continents, et ce pont aurait disparu, après avoir autrefois livré passage aux hommes de l'ancien monde dans le nouveau.

Ces suppositions, quelque hardies qu'elles paraissent, n'exigeaient cependant pas de grands efforts d'invention : il suffisait de jeter les yeux sur une carte, et de s'y représenter à son gré les contours de l'île détruite. Une question plus attrayante, plus grosse d'hypothèses, la catastrophe de l'Atlantide, ouvrait un plus vaste champ à l'imagination des géologues. Je ne répéterai point ici les rêveries de Kircher : les temps plus récents sont assez riches sur cette matière en idées, sinon neuves, du moins renouvelées. Buffon[2] et de Pauw[3], d'accord avec Strabon[4], avec l'auteur du traité *du Monde*[5] et avec le géographe arabe Edrisi[6], considéraient la Méditerranée comme produite par une invasion des eaux de l'Océan au sein des terres. Ils supposaient que la mer intérieure avait été fort peu étendue, jusqu'au moment où les flots de la mer Atlantique et de la mer Rouge, faisant irruption par le détroit de Gibraltar et l'isthme de Suez, avaient couvert une partie considérable de notre continent, d'où les eaux s'étaient retirées depuis peu à peu. MM. Cadet et de Fortia d'Urban ont tiré bon parti de ce système : ils supposent que l'Atlantide tenait primitivement à l'Afrique, mais qu'une première catastrophe l'en avait détachée

1 *Principles of geology*, t. 3, p. 284.

2 *Théorie de la terre*, *Disc.* II; *Hist. nat.*, t. 1, p. 96 et suiv., 1749, in-4°.

3 *Recherches philosophiques sur les Amériques*, *par de P.*, Berlin, 1770, t. 2, part. VI; *Lettre sur les changements du globe.*

4 I, 3, p. 93, Tauchn., in-18.

5 c. 3.

6 *Geogr. Nubiæ*, p. 148, Paris, 1619. V. M. de Humboldt, *Examen critique de l'hist. de la géogr. du nouv. cont.*, t. 1, p. 48-52

et en avait fait une île. Ils n'hésitent pas à affirmer que, pendant toute l'existence de cette île, la Méditerranée n'était qu'un fleuve, et que ce fleuve avait pour embouchure le détroit de Gibraltar, en face duquel se trouvait l'Atlantide; et M. de Fortia déclare avec assurance que c'est une grande marée, identique aux déluges de Noé, d'Ogygès et d'Yao, qui, *en un jour*, a englouti l'Atlantide, créé la Méditerranée, et laissé, en se retirant, les choses dans leur état actuel.

Tournefort était arrivé au même but par une voie différente. A l'exemple de Strabon, d'Eratosthène, et de plusieurs autres géographes anciens [1], il admet que la Méditerranée s'est accrue progressivement par le tribut des fleuves; que primitivement elle n'était qu'un petit lac sans communication avec la mer extérieure; mais que ce lac, devenu trop plein, s'est ouvert une embouchure entre Calpé et Abyla; et il ajoute que ces eaux, long-temps contenues, ont englouti l'Atlantide en s'élançant dans l'Océan. Il arrive ainsi à l'opinion de l'auteur des *Météorologiques* [2], qui considère la Méditerranée comme un grand fleuve.

M. Bori de Saint-Vincent a complété et développé l'hypothèse de Tournefort : il ne doute pas que l'Atlantide de Platon n'ait été le premier berceau de la civilisation, des sciences et des arts [3], et que les Guanches des îles Canaries ne soient un reste de la population de cette île fortunée [4], dont il explique la destruction à peu près de même que le savant et ingénieux naturaliste nommé plus haut. Cependant il ajoute à l'histoire de ce grand événement quelques nouveaux détails. Voici le résumé des faits, tels qu'il les invente : l'Atlandide a été détruite par l'action simultanée des volcans intérieurs et des flots de la Méditerranée, qui se précipitèrent contre elle après la

1 V. Strabon, *Géogr.*, I, 3, p. 77-83, Tauchn., in-18.
2 II, 1.
3 *Essai sur les îles Fortunées*, etc., chap. 8, p. 448 et suiv.
4 Chap. 2, p. 114.

rupture de l'isthme de Gibraltar[1]. Cependant elle ne disparut d'abord qu'en partie, et ce fut alors seulement que les sages Atlantes, resserrés dans des limites trop restreintes, furent condamnés à se faire conquérants. Mais ils furent défaits en Grèce et obligés de chercher un asile dans ce qui restait de leur patrie[2]. Mais bientôt ils périrent presque tous en une nuit[3], avec les débris de leur île, qui s'abîmèrent tout à coup, à l'exception de l'Atlas des Anciens, c'est-à-dire du Pic de Ténériffe[4], et de quelques petits plateaux, qui sont les Canaries, les îles du Cap-Vert et les Açores.

Je ne m'arrêterai pas en ce moment à examiner quelle est la vraisemblance de toutes les conjectures des savants dont il vient d'être question; je me contenterai de remarquer que, du moins pour ce qui concerne la position et la destruction de l'Atlantide, elles peuvent s'accorder à peu près avec les textes de Platon, dont ils supposent la véracité. C'est là un mérite par lequel elles se distinguent des systèmes qui me restent à exposer.

Je commence par les auteurs qui considèrent l'Amérique, non plus comme un des débris de l'Atlantide, mais comme l'Atlantide même, que Platon aurait eu tort de supposer détruite. Ce système se produisit aussitôt après la découverte de Christophe Colomb, et fut sur le point d'assigner à jamais au nouveau monde le nom de l'île de Platon. Contrarié dans toutes ses prévisions par les merveilles réelles du temps présent, l'esprit humain, pour revenir de son étonnement, s'efforçait de les rattacher aux merveilles fabuleuses du passé. Ainsi, d'après des légendes chrétiennes et arabes fort célèbres au moyen-âge, on plaçait dans l'Océan, bien loin de nos rivages, outre les îles de Saint-Brandon, les îles Fortunées et l'île

1 *Essai sur les îles Fortunées*, chap. 7, p. 437 et p. 448.
2 *Ibid.*, p. 455 et suiv.
3 *Ibid.*, p. 457.
4 *Ibid.*, p. 395.

de Satan, une île Antilia[1], et une île de Brazir, dont le nom, appliqué aux îles des Caraïbes et à une portion de l'Amérique méridionale, d'abord timidement et par un petit nombre d'auteurs, a fini par devenir décidément celui de ces contrées qu'on appelle encore aujourd'hui les Antilles et le Brésil[2]. Le nom de l'Atlantide faillit jouer un rôle plus important encore. En 1553, l'espagnol Gómara[3] ne doute pas que l'Atlantide ne soit l'Amérique. En 1561, le savant Guillaume de Postel[4] allègue, en faveur de cette hypothèse, une étymologie mexicaine du nom de l'île de Platon, et propose d'appeler le nouveau continent Atlantis. Ortelius[5], sans admettre que Christophe Colomb ait retrouvé l'Atlantide entière, laisse cependant entrevoir que cette hypothèse ne lui semble pas inadmissible. Au XVIIe siècle, le sceptique Lamothe Levayer[6] croit voir *quelque petite apparence* de l'Amérique dans le *Timée;* le chancelier Bacon[7] admet l'identité de l'île de Platon et de l'Amérique, mais dans un ouvrage de pure fiction, de sorte qu'il est difficile de décider s'il croit plus sérieusement à l'Atlantide ancienne qu'à sa nouvelle Atlantide, qu'il place au-delà de la première, au milieu de l'Océan Pacifique. Mais c'est fort sérieusement que le savant suisse Bircherodius[8] emploie son érudition à soutenir la thèse

1 Zurla, *Viaggi*, t. 2, p. 334, se fonde sur la forme carrée donnée à l'île Antilia dans l'atlas dressé par Andrea Bianco, en 1736, et conservé à la bibliothèque de Saint-Marc, et dans la carte marine de 1424, conservée à la bibliothèque de Weimar, pour considérer cette île comme une représentation fidèle de l'Atlantide. Mais cette supposition est fort bien réfutée par M. de Humboldt. Platon donnait la forme d'un parallélogramme à une vallée de l'Atlantide, et non à l'Atlantide entière. D'ailleurs, suivant Platon, l'île et la vallée n'existent plus.

2 V. M. de Humboldt, *Ex. crit. de l'hist. de la géogr. du nouv. cont.*, t. 2, p. 173 et suiv.

3 *Historia de las Indias*, Sarragosse, 1553, fol. 119.

4 *Cosmogr. disciplin. comp.*, p. 13 et 57, Bâle, 1561.

5 Ll. cc.

6 *Géographie du prince*, chap. 21.

7 *Nova Atlantis*, ouvrage non achevé, dans l'édition latine des œuvres du chancelier Bacon, soignée par Rawley, Londres, 1638, p. 364.

8 *Jani Bircherodii Schediasma de orbe novo non novo*; Altdorf, 1683. — Christophe Cellarius, qui dans le t. 1 de sa *Notitia orb. ant.* s'était pro-

de Gomara. Bientôt, en France, les géographes Nicolas et Guillaume Sanson publient un atlas géographique représentant l'état primitif de l'Amérique, sa division entre les dix familles royales issues de Neptune, père d'Atlas, et les portions de notre continent sur lesquelles les habitants de l'Atlantide avaient étendu leurs conquêtes d'après le *Timée* et le *Critias* de Platon [1]. En 1762, Robert de Vaugondy[2] ose encore publier, sous le coup des railleries méritées de Voltaire[3], un atlas représentant l'ancien état des deux continents d'après les principes de Sanson. Au XIX[e] siècle, M. Stallbaum[4] trouve que toutes les expressions de Platon sur l'Atlantide conviennent merveilleusement à l'Amérique, et pense que probablement il avait puisé en Egypte la connaissance de ce continent lointain. Enfin M. de Humboldt[5] est obligé de réfuter un savant qui, *tout récemment*, a retrouvé dans Mexico la capitale de l'Atlantide de Platon.

Passons à un système inspiré, non plus par la découverte du Nouveau-Monde, mais par des souvenirs classiques. Nous parlerons plus tard de divers témoignages d'auteurs anciens sur une nation d'Atlantes établie en Afrique, et sur une île du lac Tritonis, rendue à la terre-ferme par l'écoulement des eaux de ce lac dans l'Océan. Souvenons-nous aussi que le désert de Sahara a souvent été considéré

noncé contre la vérité du récit de Platon, semble, dans ses *Additamenta* à la fin du t. 2, hésiter un peu en faveur de l'hypothèse de Bircherodius.

1 *Novus orbis, potius altera continens, sive Atlantis insula, a Nic. Sanson antiquitati restituta, nunc demum majori forma delineata et in decem regna juxta decem Neptuni filios distributa, præterea insulæ nostræque continentis regiones quibus imperavere Atlantici reges, aut quas armis tentavere, ex conatibus geographicis Guil. Sanson, Nic. filii.* Paris, 1689. Sur cette carte et celle de Robert de Vaugondy, v. Hissman, l. c., note de la p. 177.

2 *Orbis vetus in utraque continente juxta mentem sansonianam distinctus, nec non observationibus astronomicis redactus, accurante* Robert de Vaugondy, 1762.

3 V. dans la *Philosophie de l'histoire*, le chap. *de l'Amérique.*

4 Dans son argument du *Critias*, et dans ses notes sur le *Timée*, p. 24 e.

5 *Ex. crit. de l'hist. de la géogr. du nouv. cont.*, t. 2, p. 194-195.

comme le lit d'une mer desséchée. Telles sont, sans doute, les considérations qui ont conduit un savant allemand du XVII[e] siècle [1], cité dans la *Bibliotheca græca*, à reconnaître dans une portion du continent de l'Afrique l'Atlantide de Platon.

Des hypothèses plus hasardées encore sont résultées de rapprochements forcés entre la Bible, le *Timée* et le *Critias*. Au XVI[e] siècle, Serranus [2] déclara qu'il fallait chercher dans les livres sacrés de Moïse l'interprétation de l'histoire de l'Atlantide. S'il s'était expliqué, il se serait peut-être contenté de reproduire les rêveries de Cosmas, et de voir dans cette histoire un reflet de celle du genre humain avant le déluge universel. Mais, plus tard, cette phrase si brève de Serranus reçut d'étranges développements, sous l'influence toujours croissante de ce système, soutenu par l'érudition des Huet, des Bochart, des Vossius, et qui consiste à retrouver dans la Bible, non seulement l'histoire primitive de tous les peuples, mais l'origine directe de toutes les mythologies, d'une part, et d'autre part, de toutes les doctrines philosophiques qui offrent quelque fond de vérité. En 1726, peut-être après s'être inspiré de la lecture d'une dissertation curieuse de Van-Eys, publiée onze ans auparavant [3], Claude-Matthieu Olivier, avocat de Marseille, fit paraître, dans un recueil périodique [4], un mémoire où, cherchant, suivant le précepte de Serranus, dans les livres de Moïse, l'interprétation des textes de Platon sur l'Atlantide, il conclut que ce devait être la Palestine. En 1754, le suédois Jean Eurénius publia, en faveur de cette hypothèse, une dissertation écrite en suédois [5]. Il place, comme

1 *Georg. Casparis Kirchmaieri exercitatio de Platonis Atlantide, ad Timæum et Critiam Platonis*; Wittemberg, 1685.

2 Dans son argument du *Critias*, *Plat. op.* græc. et lat.; Paris, 1578.

3 Petr. van Eys, *Disp. de Platone Mosaïzante*; Francker, 1715, in-8°.

4 *Continuation des Mém. de litt. et d'hist. de M. de Sallengre* (par P. Desmolets); Paris, 1726, 12 mai, t. 1, c. 1, p. 19.—*Dissert. de Claude Matthieu Olivier, avocat de Marseille, sur le Crit. de Plat.*

5 *Atlantica orientalis*; Strengues, 1754. — Une traduction latine du livre d'Eurénius fut donnée à Berlin, en 1764, par Olavus Bidenius Ren-

Olivier, l'Atlantide en Judée : pour mieux réfuter un de ses compatriotes, dont nous parlerons bientôt, et qui avait voulu la placer en Suède et en faire la patrie de Japhet, il prétendit à son tour expliquer toute la mythologie païenne par les livres saints et par l'histoire des Juifs. Cependant un Suédois résidant en France s'aperçut qu'Eurénius était allé trop loin : il écrivit donc, en 1762, un Essai historique[1] où, après avoir blâmé les interprétations trop forcées à l'aide desquelles Eurénius retrouvait la Bible partout, il se borna, pour sa part, à soutenir que l'Atlantide de Platon est la Judée; que les dix royaumes des fils de Neptune, dont il est question dans le *Critias*, sont les douze tribus d'Israël, et que la mer Atlantique, alors *guéable*, *πορεύσιμον*, d'après le *Timée*, est la mer Rouge, passée à pied sec par les Israélites, fils d'Atlas, c'est-à-dire d'Israël-le-Fort, qui envahirent la patrie des Egyptiens, et l'ancienne patrie des Athéniens, c'est-à-dire les contrées voisines de la Phénicie, d'où Baër pense que les Athéniens étaient originaires. L'Essai sur les Atlantides fut traduit en allemand[2], et bientôt le théologien Heinrich Scharbau soutint au-delà du Rhin les mêmes opinions[3]. L'ouvrage de Baër vient encore d'être réimprimé en France[4]. Dans une note de cette nouvelle édition, on reproche à l'auteur d'avoir été trop modeste dans ses conclusions, et d'avoir abandonné une partie de la thèse d'Eurénius.

Arrivons maintenant au système hardi qu'Eurénius s'était proposé de réfuter. Vers la fin du XVII[e] siècle, un Suédois d'un immense savoir, Olaüs Rudbeck, se mit à la recherche de la grande île platonique; mais, au lieu de la Bible, ce

horn : *Atlantica orientalis, sive νῆσος Atlantis, a multis retro annis, à M. Jo. Eurenio, Suecanæ linguæ idiomate descripta, jam latine versa*; Berlin, 1764. in-8°.

1 *Essai historique et critique sur les Atlantiques*, par Fred. Ch. Baer. Paris, 1762.

2 V. Fabricius, *Biblioth. gr.*, liv. III, c. 3, p. 99, Harles.

3 *Observationes sacræ*, t. 2, p. 381 et suiv.

4 *Essai hist. et crit. sur l'Atlantique ancienne*, 2[e] éd., chez Séguin; Avignon, 1835.

fut l'Edda qu'il prit pour guide. Il ne fut point conduit vers la Judée; il n'eut qu'à jeter les yeux sur sa patrie : dans la Suède, il reconnut l'Atlantide; il prétendit même retrouver près d'Upsal la place de la capitale des Atlantes, décrite dans le *Critias*, et pour mieux appuyer ce système tout patriotique, il essaya de prouver, dans son grand ouvrage mythologique, historique et géographique, en quatre volumes in-folio, qu'il fallait chercher en Scandinavie toutes les origines premières des peuples de l'Europe et de l'Asie, et la source de toutes leurs traditions primitives [1]. Le système de Rudbeck a eu beaucoup de retentissement [2], malgré l'extrême rareté de son ouvrage, surtout des derniers volumes; il a reçu l'adhésion de plus d'un grave historien de la Suède [3].

En France, à la fin du siècle dernier, un habile écrivain, l'astronome Bailly a su prêter un vif intérêt aux discussions sur l'Atlantide, en faisant valoir à son profit l'érudition de ses prédécesseurs, et en combinant avec esprit leurs opinions, pour en faire sortir un système qui offre, au premier coup-d'œil, une certaine apparence de nouveauté et même de vraisemblance. Bailly a emprunté à de Paw [4] la supposition d'un grand peuple primitif, qui aurait occupé autrefois le plateau central de l'Asie. Rudbeck lui a inspiré la supposition d'après laquelle ce peuple lui-même serait venu d'une contrée plus septentrionale, qui ne serait autre que l'Atlantide de Platon. Buffon lui a fourni l'hypothèse d'un feu central [5] et du refroidissement

1 *Atlantica, sive Manheim, vera Japheti posterorum sedes ac patria*, etc., 4 vol. in-f°, Upsal, 1675. V. surtout t. 1, c. 7.

2 V. le recueil intitulé : *Judicia clarissimor. vir. de celeberrimi sueonis Olavi Rudbeccii... Atlantica.* Francf., 1692, in-f°.

3 V. entre autres, Jac. Wilde, *Hist. Sueciæ pragmatica*, Holm, 1731, p. 33.

4 *Rech. philos. sur les Amér.*, Berlin, 1770. Part. VI, lettre III, t. 2, p. 326 et suiv.

5 V. Buffon, *Théorie de la terre, Preuves*, art. 1, *Hist. nat.*, t. 1, p. 149-150; Paris, 1749, in-4°. Il avait emprunté l'hypothèse du feu central de la terre à Mairan (*Sur la glace*, Paris, 1716) et à Whiston (*A new Theory of the earth*, l. IV, c. 1, London, 1696; ou 2ᵉ éd., London, 1708);

progressif de la terre, nécessaire pour justifier l'hypothèse précédente. L'abbé Bannier lui a prêté sa manière commode de transformer la fable en histoire; enfin, il doit à Baër beaucoup d'erreurs de détail et de contre-sens utiles. Suivant Bailly, le peuple primitif venu du nord à travers l'Asie, et auquel remonteraient les croyances et les premières notions scientifiques de toutes les nations, ce seraient les habitants de l'Atlantide de Platon. Bailly s'appuie sur plusieurs passages fort peu concluants d'auteurs grecs et romains, pour chercher l'Atlantide au nord; il montre que, d'après les textes du *Timée* et du *Critias*, ce doit être une île, et il en conclut que c'est une île de la mer Glaciale. Il aurait pu s'arrêter à la Nouvelle-Zemble; mais, la trouvant sans doute encore trop méridionale, il passe outre, va chercher le Spitzberg sous le cercle polaire, et croit y reconnaître la contrée autrefois fertile et populeuse que Platon a nommée Atlantide, et qu'il a décrite dans le *Critias*. La température de ce pays, dit-il, a bien changé depuis le temps d'Atlas : en effet, il faut le croire. Ensuite il prétend trouver dans les livres orientaux les traces d'une invasion antique des habitants du Spitzberg par l'embouchure de l'Oby, où il a soin de remarquer qu'il pouvait y avoir des colonnes d'Hercule, puisqu'il y en avait à Tyr[1] et aux bouches du Rhin[2], tout aussi bien qu'au détroit de Gadès. Il essaie de signaler, d'après les mêmes auteurs, toutes les stations des Atlantes du Spitzberg, à travers la Tartarie, la Chine et la Perse, jusqu'à la Phénicie et aux rivages de la Méditerranée, où les colonnes d'Hercule Tyrien sont, suivant lui, un monument de leur passage. Il ose soutenir que cette invasion des habitants du Spitzberg en-deçà des bouches de l'Oby est précisément celle des Atlantes en-deçà des Colonnes d'Hercule, et que tel est le vrai sens des textes du *Timée* et

il aurait pu la trouver dans Philon le juif, qui la tenait lui-même d'Empédocle et des Pythagoriciens. V. note 37, § 3.

1 V. Hérodote, II, 44.

2 V. Tacite, *Germ.*, c. 34.

du *Critias* de Platon, dont il regarde le récit comme vague, obscur, mais parfaitement conforme à la vérité. Du reste, il discute fort peu sur le sens de ces textes si véridiques, desquels il devrait faire dépendre tout son système, et il semble ne les avoir étudiés que dans les extraits que Baër en donne à la fin de sa dissertation, ou plutôt dans la traduction qui les accompagne, et où il y a à peu près autant de contre-sens que de phrases. Bailly a indiqué les points principaux de ce système dans son *Histoire de l'Astronomie ancienne* [1]; il a essayé de montrer la nécessité de l'hypothèse d'un peuple primitif très-éclairé, dans ses *Lettres sur l'origine des sciences* [2], qui furent aussitôt traduites en allemand [3]; enfin, il s'est efforcé d'établir sur des preuves historiques l'existence, la situation primitive et les migrations de ce peuple, dans ses ingénieuses *Lettres sur l'Atlantide* [4], où l'on trouve aussi une biographie assez détaillée des princes atlantes. Disciple d'Evhémère [5], de Fourmont [6], et surtout de l'abbé Bannier [7], en même temps que de Rudbeck, Bailly s'imagine que, pour retrouver la vérité historique sous la fable, il suffit d'interpréter le merveilleux, ou de le supprimer. C'est ainsi que, pour lui, Atlas est un roi du Spitzberg, grand astronome, inventeur de la sphère, de même qu'Uranus, Saturne et Jupiter étaient pour Evhémère des rois

1 V. *Hist. de l'astron. anc. depuis son orig. jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*, par Bailly, Paris, 1775, l. I, § 1-8, l. IV, § 5, et surtout *Eclaircissements astronomiques*, l. I, § 3-11.

2 *Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie*, adressées à Voltaire, par Bailly; Londres 1777. V. surtout la lettre VIII.

3 V. Fabricius, *Biblioth. gr.*, lib III, c. 3, p. 110, Harles, qui donne en outre l'indication des articles publiés dans les revues littéraires allemandes sur plusieurs des ouvrages relatifs à l'Atlantide. La traduction des *Lettres sur l'origine des sciences* parut à Leipzig, en 1778.

4 *Lettres sur l'Atlantide de Platon et sur l'ancienne histoire de l'Asie, pour servir de suite aux Lettres sur l'origine des sciences, par Bailly*, Londres (Paris), 1779.

5 V. Eusèbe, *Prép. év.*, II, 2; Diodore de Sicile, V, 41-46, et fragm. du liv. VI; et Plutarque *sur Is. et Os.*, c. 23.

6 *Mém. de l'Acad. des Insc.*, vol. XV, p. 265 et suiv.

7 *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*; Paris, 1738, 8 vol. in-12.

de l'île Panchæa, que cet imposteur prétendait avoir découverte près des côtes de l'Arabie-Heureuse. J'ai déjà dit que la troisième partie des *Lettere Americane* du comte de Carli est une réfutation des lettres de Bailly sur l'Atlantide. Deux autres réfutations de ces lettres parurent l'année même de leur publication : l'une, pleine de bon sens, d'esprit et de solide critique, est celle de l'abbé Creyssent de la Moselle, mentionnée plus haut[1]; l'autre est loin de mériter le même éloge.

Elle se trouve au commencement d'une histoire universelle anonyme, en cinquante-deux volumes[2], dont les quarante-un premiers sont l'œuvre des loisirs d'un infatigable écrivain, de l'auteur de la *Philosophie de la nature*, comme il aimait à se nommer lui-même[3]; auteur aussi d'une multitude d'autres ouvrages, anonymes pour la plupart, et tous à peu près ignorés; en un mot, de Jean-Baptiste-Claude-Isoard Delisle de Sales, mort à Paris en 1816, membre de l'Institut. Il avoue qu'il s'était laissé séduire d'abord par le système qu'il combat : « *L'Histoire de l'astronomie*, dit-il, m'avait ébranlé; les *Lettres sur l'origine des sciences* sont venues ensuite, et mes anciens doutes se sont renouvelés; enfin, les *Lettres sur l'Atlantide* ont paru, et j'ai vu qu'il fallait refaire toute l'histoire des Atlantes. » Quelques mois après, l'*Histoire des Atlantes* était écrite et publiée : elle occupe, au commencement de *l'Histoire des hommes*, deux volumes et demi, dont le premier est consacré à une discussion contre Bailly et à l'exposé du nouveau système dont Delisle de Sales est l'inventeur. Il admet sans contestation l'existence d'un peuple primitif

1 Cf. *l'Examen critique des Observations sur l'Atlantide de Platon, de Bailly, par l'abbé Creyss.*; Lausanne (Paris) 1779, in-12 de 53 p. Cette brochure anonyme est de l'abbé Bonnaud, ex-jésuite.

2 *Histoire nouvelle de tous les peuples du monde, réduite aux seuls faits qui peuvent instruire et piquer la curiosité, ou histoire des hommes*; 52 vol. in-12 (sans nom d'auteur), Paris, 1779. Les onze derniers volumes sont de Mercier et de Mayer. Cf. un autre ouvrage anonyme de Delisle de Sales intitulé : *Histoire du monde primitif*; 7 vol. in-8°, Paris, 1794.

3 Cet ouvrage fit quelque bruit, parce qu'il fut condamné.

très-vertueux, inventeur des sciences et des arts, et dont les modernes ont à peine égalé les profondes connaissances. Mais il ne fait point cet honneur aux habitants du Spitzberg, comme Bailly, ni aux Goths, ou aux Suédois, comme Olaüs Rudbeck et Olaf Crueel[1], ni aux vieux Gaulois, descendants de Noé dit *Gallus*, et ancêtres prétendus de tous les peuples de la Germanie, comme Audigier[2]; ni aux Druides, comme Boureau-Deslandes[3], ni aux Egyptiens, ou aux Scythes, comme beaucoup d'auteurs anciens et de modernes d'après eux, ni même aux Guanches des îles Canaries, comme M. Bori de Saint-Vincent. Delisle de Sales opte pour l'opinion du savant de Pauw; mais comment faire venir du centre de l'Asie les habitants de l'Atlantide ? Pour y réussir, il a eu recours à la géologie, cet arsenal inépuisable des historiens du monde primitif. Aristote[4], qui n'a point d'hypothèse historique à justifier, admet que les pertes de la mer compensent à peu près ses conquêtes. Tournefort, M. de Fortia et De la Borde s'écartent de cette opinion en sens divers, chacun suivant le besoin de son hypothèse favorite. Le premier nous montre la Méditerranée, d'abord sous la forme d'un petit lac, qui devient plus tard une sorte de mer intérieure, et s'ouvre enfin une communication avec l'Océan; le second nous montre au contraire l'Océan, forçant l'isthme de Gadès et envahissant le bassin de la Méditerranée; le troisième, voulant trouver les ruines de l'Atlantide dans toute l'étendue des mers extérieures, admet presque complètement

1 *Dissertatio de veterum Gothorum sapientia*, par Olaüs Crucelius Sudermannus; Upsal, 1707, in-8°, 46 p. V. le *Journal des savants*, an 1709, p. 630. — Cf. Jean Magnus, qui fait remonter la généalogie des rois de Suède jusqu'à Magog. *Gothorum Suecorumque historia*: Rome, 1554, f°; Bâle, 1558, 8°.

2 *De l'origine des François et de leur empire, par Audigier*; Paris. Barbin, 1679, 2 vol. in-12. V. la *Biblioth. hist. de France du P. Lelong*, nouv. éd., 1769, in-f°, t. 2 p. 13-14.

3 *Hist. crit. de la philos.*, t. 5, liv. I, c. 2, § 9. — Sur l'Atlantide, *ibid.*, liv. I, c. 1, § 5.

4 *Météorol.* I, 14.

le système de Whiston [1], d'après lequel, jusqu'à l'époque du déluge universel, les grandes eaux étaient contenues dans le sein de la terre, et il n'y avait à la surface que des fleuves et des lacs. Mais, au contraire, Delisle de Sales veut que l'Atlantide ait été une île du grand Océan, et que cependant elle ait été située tout près de l'Italie et de la Grèce : il en est quitte pour renouveler le système d'Anaximandre, d'Anaxagore, de Démocrite [2], et de Buffon [3], d'après lequel le globe terrestre, primitivement couvert d'eau, se desséchait de plus en plus. Il suppose donc qu'autrefois une mer immense unissait la mer Caspienne au golfe Persique, la mer des Indes et la mer du Nord à la Méditerranée; qu'au milieu de cette mer, le Caucase formait une île, et que là était la patrie primitive des Atlantes, mais non l'Atlantide de Platon. En effet, il ajoute que des Atlantes, partis de cette métropole, allèrent à travers les mers fonder une colonie sur la chaîne de l'Atlas, seule contrée de l'Afrique élevée alors au-dessus des eaux; que, plus tard, une autre colonie d'Atlantes alla se fixer sur le plateau central de l'Asie, lorsqu'il fut à découvert, et une autre enfin dans l'Atlantide. Suivant Delisle de Sales, cette île de Platon serait la même que l'Ogygie d'Homère, habitée par Calypso; elle aurait existé entre l'Italie et Carthage; l'embouchure des colonnes d'Hercule dont parle Platon, serait le golfe de Tunis; et quand Platon dit que l'Atlantide était plus grande que la Libye et l'Asie ensemble, il voudrait dire seulement plus grande que la *Libye-Extérieure* et *l'Asie-Mineure* réunies. L'Atlantide, à l'époque signalée par le prêtre égyptien, aurait acquis une puissance supérieure à celle de la métropole et de toutes les colonies d'Europe, d'Asie et d'Afrique. Après la défaite de ses armées par les anciens Athéniens, elle aurait été

1 *A new theory of the earth.* — V. l'analyse de cet ouvrage dans Buffon, *Théorie de la terre, Preuves*, , art. 2; *Hist. nat.*, t. 1, p. 173; Paris, 1749, in 4°.

2 V. Aristote, *Météor.*, I, 14; II, 3; cf. *ibid.*, II, 7; Diodore de Sicile, *Bibl. hist.*, I, 7; le Traité *des op. des philos.*, III, 16.

3 *Théorie de la terre*, disc. II; *Hist. nat.*, t. 1, p. 77; Paris 1749, in-4°.

détruite par un tremblement de terre, et la Sardaigne pourrait bien en être un débris. Tel est le système géographique qui sert d'introduction à l'*Histoire des Atlantes*, de ces *bienfaiteurs du genre humain*, comme l'auteur les appelle. Avant d'aborder cette histoire, il déclare qu'elle est *la clé de toute l'histoire ancienne*. « J'ignore, dit-il, quels seront les sentiments des personnes qui vont la parcourir; mais si elle n'est lue que par la curiosité, elle sera du moins écrite par la reconnaissance. » Elle ne se lit plus, même par curiosité, et pourtant elle est vraiment curieuse [1]. Hissmann s'empressa de traduire en allemand les cinquante-deux volumes de l'*Histoire des hommes;* mais, comme nous l'avons dit, sans adopter les opinions de l'auteur sur l'Atlantide.

Nous avons nommé Bartoli parmi ceux qui ont nié la vérité historique du récit de Platon; mais il n'en a pas moins construit un système fort bizarre sur l'Atlantide. Suivant lui, Solon avait inventé cette fable, et en avait fait le sujet d'un poème allégorique et politique, où les Atlantes représentaient la faction athénienne des Paraliens [2]. Platon, s'emparant de la même fiction, adapta l'allégorie à des événements plus récents. Dans le *Timée* et le *Critias*, l'Atlantide, loin d'être une contrée ennemie des Athéniens, est Athènes même [3], et sa destruction est l'emblème de la catastrophe qui termina la guerre du Péloponnèse [4]; la puissance venue de la mer Atlantique, et non de l'Atlantide, est l'armée des Perses, défaite par les Athéniens pendant qu'ils

1 Par exemple, on y lit que le héros Hercule, qui malheureusement *ne fut pas toujours un prince philosophe*, s'amusa à disséquer un polype d'eau douce, et que telle est l'origine de la fable sur l'hydre de Lerne. Mais ce qui est plus piquant encore que la biographie des héros Atlantes, c'est le chapitre intitulé : *Du progrès de l'esprit humain à l'époque du monde primitif.* On y trouve des réflexions philosophiques sur les merveilles de *l'Athènes des Atlantes*. On y apprend que les Atlantes ont eu *leur Copernic, leur Newton, leur Raphaël*, et surtout *leur Michel-Ange*, architecte du temple de Jupiter Panchéen, décrit par Evhémère. Que leur manquait-il? Un Delisle de Sales pour écrire leur histoire.

2 V. le livre de Bartoli, déjà cité, p. 111-114.

3 *Ibid.*, p. 145-158.

4 *Ibid.*, p. 171-190, 210-215.

étaient vertueux[1]. On sent bien que, pour soutenir un pareil système, Bartoli a dû faire bien des contre-sens dans sa traduction des textes sur lesquels il s'appuie : nous aurons l'occasion d'en réfuter quelques-uns plus tard. Il y a vingt ans, M. Latreille[2], membre de l'Académie des sciences, modifiant un peu les idées de Bartoli, a soutenu que l'Atlantide de Platon est la Perse.

Enfin, Delisle de Sales[3] dit qu'un savant a placé l'Atlantide à Ceylan. Cette opinion, dont je regrette de ne pouvoir nommer l'auteur, peut tirer son origine, soit de la connaissance de certaines traditions, conservées, dit-on, dans le grand archipel de l'Inde, sur une catastrophe analogue à celle de l'Atlantide[4], soit de la lecture de Cosmas, qui croit, comme Platon, qu'un vaste continent entoure l'Océan de toutes parts, mais reproche au philosophe de n'avoir pas placé l'Atlantide à l'orient, et déclare que Seleidiva, c'est-à-dire Ceylan, l'ancienne Taprobane, est l'île la plus rapprochée de ce continent extérieur où se trouvait le Paradis terrestre[5].

§ III. *Plan d'un examen critique de la question de l'Atlantide.*

Il me semble que, de cette immense variété d'opinions sur l'Atlantide, il y a déjà une conclusion à tirer : c'est que l'existence de cette île à une époque quelconque n'est

1 V. le livre de Bartoli, p. 131-140, 158-171. Cf. addition au liv. I, de l'*Essai*, § XI, p. 416 et suiv.

2 V. les *Mémoires sur divers sujets d'histoire naturelle des insectes, de géographie ancienne et de chronologie*, par M. Latreille, membre de l'Académie des sciences, Paris, 1819, p. 146.

3 *Hist. des hommes*, t. 1, p. 58.

4 V. de Humboldt, *Exam. crit. de l'hist. de la géogr. du nouv. cont.*, t. 1, p. 179 et suiv.

5 V. *Nov. Coll. patr. et script.* de Montf.; *Topogr. christ.*, liv. II, p. 137; liv. XI, p. 336-340. Pline, *Hist. nat.*, VI, 22, dit que Taprobane est considérée par quelques auteurs comme le commencement d'un autre monde.

pas un fait historique incontestable. Une autre remarque, qui ne me semble pas moins évidente, c'est que beaucoup de savants, s'étant embarqués à la recherche de l'Atlantide avec une cargaison plus ou moins lourde d'érudition, mais sans autre boussole que leur imagination et leur caprice, ont vogué au hasard. Aussi où sont-ils arrivés ? En Afrique, en Amérique, aux Terres Australes, au Spitzberg, en Suède, en Sardaigne, en Palestine, en Attique, en Perse, et à Ceylan, dit-on. Afin de nous diriger d'une manière plus sûre, commençons par nous poser les questions suivantes : 1° Quel est le sens véritable des textes du *Timée* et du *Critias*, relatifs à l'Atlantide ? 2° Sur ce que nous avons nommé la partie principale de la narration de Platon, c'est-à-dire sur l'existence et la situation de cette île, sur sa guerre contre la ville d'Athènes antérieure au déluge d'Ogygès, et sur la destruction de cette ville et de son ennemie, y a-t-il réellement d'autres témoignages anciens que celui de Platon lui-même et des auteurs qui l'ont copié ? Et quelles sont la signification et la valeur des traditions qu'on a voulu rapprocher de celle de l'Atlantide ? 3° Quelles données l'antiquité nous fournit-elle sur ce que nous avons appelé la partie accessoire du récit de Platon ; c'est-à-dire sur la croyance à l'unité de la mer extérieure, à l'existence d'un continent qui l'entoure, et à l'impossibilité de naviguer dans l'Océan Atlantique ? 4° Quelle est la part d'influence que chacune de ces vieilles traditions a exercée sur la découverte du Nouveau-Monde ? 5° En définitive, quels motifs avons-nous pour attribuer au récit de Platon, soit une véracité à peu près complète, soit un fond quelconque de vérité historique, et quelle est l'origine la plus probable de la tradition dont il s'est fait l'interprète ? Je vais indiquer dès à présent les avantages et les résultats de cette manière de procéder. En répondant à la première de ces cinq questions complexes, nous écarterons tout d'abord les systèmes qui se fondent sur une fausse interprétation des textes de Platon. Par exemple, nous savons d'avance que les opinions d'Eurénius, de Baër, de Bailly et de De-

lisle de Sales, reposent sur une confusion absurde de la mythologie avec l'histoire, soit sacrée, soit profane. Nous verrons bientôt que leurs autres appuis consistent en de nombreux contre-sens. Quant à l'ensemble du système mythologique et historique de Rudbeck, nous n'avons pas besoin de le discuter : à quoi bon nous enquérir si la Suède est réellement la patrie primitive des enfants de Japhet et la métropole commune de toutes les nations de l'Europe et de l'Asie ? Il nous suffira de nous assurer que ce que Platon dit de l'Atlantide ne peut, en aucune façon, s'appliquer à la Suède. Nous verrons que les systèmes qui placent l'Atlantide en Afrique, en Amérique, en Attique ou en Perse, ne résisteront pas mieux à la même épreuve. La discussion des trois questions suivantes pourra contribuer à jeter quelque jour sur l'histoire des opinions géographiques et sur leur influence, et en même temps achèvera de débarrasser le problème de l'Atlantide des complications dont on l'avait entouré mal à propos. Enfin, je souhaite que ma réponse à la dernière question paraisse assez probable pour épargner aux érudits futurs de nouvelles élucubrations sur l'Atlantide.

§ IV. *Interprétation des textes du* Timée *et du* Critias *sur l'Atlantide.*

Pour atteindre le but de cette partie de ma dissertation, il suffira, sans doute, d'établir ici quelques faits qui résultent clairement des textes en question, et que pourtant l'esprit de système a méconnus.

1° D'après la tradition rapportée par Platon dans ces deux dialogues, l'ancienne Athènes, l'Athènes qui vainquit les Atlantes, aurait été fondée neuf mille ans avant l'époque du voyage de Solon en Egypte ; c'est-à-dire environ neuf mille cinq cents soixante-treize ans avant Jésus-Christ. Ce serait là une antiquité fort respectable assurément, s'il était possible d'y croire. On peut dire cependant,

pour défendre la vraisemblance de ce récit, que le prêtre égyptien parle sans doute d'après la chronologie de son pays. Or, si, parmi ces années, il en est d'un mois, d'autres de quatre[1], et peut-être d'autres de trois[2], de deux et de six mois[3], suivant l'habitude des Egyptiens, qui, de l'aveu de leurs prêtres, ne faisaient nulle difficulté d'additionner ensemble, sans aucune distinction, ces unités de valeur si différente, alors l'époque indiquée par le prêtre pourrait n'être antérieure que de quelques siècles à celle qu'on a coutume d'assigner au déluge d'Ogygès. Sur ce point, le champ est donc ouvert aux conjectures. Mais avant de discuter sur la chronologie de cette antique cité, il faudrait être sûr de son existence; or, nous verrons plus loin qu'il y a d'excellentes raisons pour la révoquer en doute.

2° D'après le *Timée*, cette Athènes, plus ancienne de mille ans que Saïs, aurait été fondée par Minerve sur le territoire même de la seconde Athènes, et la déesse aurait choisi cette contrée, à cause de son heureuse température, pour y établir cette admirable république, qui ressemble tant à la république imaginaire de Platon, et dont le souvenir, après sa destruction soudaine, ne s'était conservé que dans les archives sacrées, gardées par les prêtres de la ville de Saïs. Dans le *Critias*[4], Platon explique même sur quels points l'emplacement de la première Athènes excédait celui de la seconde, qu'il comprenait tout entier. Baër a donc grand tort de placer cette première Athènes en Palestine, et de voir dans l'histoire de la catastrophe qui l'anéantit un vague souvenir de la destruction de Gomorrhe.

3° D'après le *Timée*, la mer Atlantique est une mer immense située, par rapport aux Grecs et aux Egyptiens, au-delà d'un détroit que les Grecs nomment dans leur langue

1 V. Diodore de Sicile, I, 26, et Plutarque, *Vie de Numa*, c. 18.
2 V. Censorinus, *De die natali*, c. 19.
3 V. Bailly, Histoire de l'*astronomie ancienne*, VI, 3; *Eclaircissements*, V, 3, 4.
4 p. 111, 112.

les *Colonnes d'Hercule*, c'est-à-dire évidemment au-delà du détroit de *Critias*, comme il est dit d'ailleurs expressément dans le Critias[1]. Le détroit des Colonnes d'Hercule n'est donc point le golfe de Tunis, comme Delisle de Salles l'a prétendu. Quant à la mer située en deçà des Colonnes d'Hercule, on voit dans le *Timée* qu'elle est, en comparaison de la mer Atlantique, comme un petit port communiquant avec elle par une étroite ouverture. Assurément Platon ne pouvait décrire avec plus de clarté la mer Méditerranée, qui communique avec le grand Océan par le détroit de Gibraltar. Il n'y a donc là rien qui signifie, comme MM. Cadet[2] et de Fortia[3] l'ont cru, que la Méditerranée n'est devenue une mer qu'après la destruction de l'Atlantide. Dans cette phrase du *Timée*, répétée à peu près mot pour mot par l'auteur du Traité *du monde*[4], Platon parle au présent; il décrit très-fidèlement la Méditerranée telle qu'elle est encore aujourd'hui. Revenons aux Colonnes d'Hercule. On peut permettre à Bailly de supposer qu'il y avait aussi deux colonnes à l'embouchure de l'Oby. Mais à coup sûr ce n'est pas de celles-là que Platon a parlé : ce n'étaient pas celles-là que les Grecs nommaient Colonnes d'Hercule; car ils ne les connaissaient pas. On peut de même accorder à Baër qu'il y ait eu deux colonnes à la bouche Herculéenne du Nil. Mais la mer Rouge, qui s'avance jusque près de cette bouche du Nil, n'est cependant pas l'immense mer Atlantique, d'où les habitants de l'Atlantide étaient venus, suivant Platon, envahir l'Europe et l'Afrique. Jamais ces mots, *la mer Atlantique*, Ἀτλαντικὸν πέλαγος, employés, seuls et sans aucune autre indication, n'ont servi à désigner spécialement ce que nous nommons aujourd'hui la mer Rouge, c'est-à-dire le golfe Arabique des anciens, dont les Israélites traversèrent autrefois la pointe septentrionale comprise entre l'Egypte et l'Arabie Déserte. Voilà

1 p. 114, b.
2 *Mém. sur les jaspes* etc. etc., p. 158 et 159.
3 Dans l'ouvrage déjà cité, art. 365, t. VIII, p. 147 et suiv.
4 C. 3.

pourtant ce que Bailly soutient, d'après l'autorité de Baër, qui lui-même s'appuie sur deux phrases grecques, l'une de Strabon, l'autre d'Hérodote, qu'il n'a pas comprises et que nous allons expliquer. Nous verrons plus loin que ces deux auteurs considèrent toutes les mers extérieures comme des parties d'une seule mer qui entoure tout notre continent, et à laquelle ils donnent le nom de mer Atlantique, ou celui d'Océan. Il ne faut donc point s'étonner si Strabon[1] déclare que l'*Arabie Heureuse s'étend jusqu'à la mer Atlantique.* Ailleurs[2] il explique lui-même sa pensée, en disant que l'Arabie Heureuse est bornée au nord par l'Arabie Déserte, à l'orient par le golfe Persique, à l'occident par le golfe Arabique, et au midi *par la grande mer située en dehors des deux golfes, et qu'on nomme tout entière Erythrée.* En effet, tous les auteurs grecs et romains nomment mer Rouge, ou Erythrée, *Rubrum mare*, *Erythreum mare*, Ἐρυθρὰν θάλασσαν, la vaste mer extérieure que nous nommons mer d'Arabie, et de laquelle s'avancent vers le nord le golfe Arabique et le golfe Persique. Seulement Pline, Pomponius Mela, et quelques autres auteurs, étendent le nom de mer Rouge à ces deux golfes, et surtout au golfe Arabique, à qui les Juifs le donnaient et à qui les modernes l'ont conservé. La mer Erythrée de Strabon, c'est-à-dire notre mer d'Arabie, qui borne au midi l'Arabie heureuse, est donc, suivant lui, une portion de la mer extérieure ; il ne dit rien de plus dans la phrase citée. De même Hérodote[3], après avoir dit que la mer Caspienne est une mer intérieure fermée de toutes parts, ajoute qu'au contraire la mer Erythée ne forme qu'une même mer avec celle qu'on nomme Atlantique, et qui se trouve au-delà des Colonnes d'Hercule. Cette pensée fort juste d'Hérodote n'est nullement en faveur de l'interprétation ridicule par laquelle Baër fait venir les habitants de l'Atlantide en Europe et en Afrique par la mer Rouge.

1 XVI, 4, t. 3, p. 384, Tauchn. in-18.
2 XVI, 3, t. 3, 381, Tauchn., in-18.
3 I, 202. Cf., I, 203.

4° D'après le *Timée*, comme d'après Hérodote et Strabon, notre continent est une île entourée de tous côtés par la mer Atlantique, seule vraiment digne du nom de mer, puisque la Méditerranée ne peut être comparée qu'à un petit port. Dans cette mer véritable, à l'ouest des Colonnes d'Hercule, se trouvait l'Atlantide; et cette mer véritable elle-même était entourée de tous côtés par une terre immense, que Platon nomme le vrai continent, par opposition à l'île que nous habitons[1].

5° Platon nous dit, dans le *Timée*, qu'avant la destruction de l'île Atlantide, la mer Atlantique *pouvait être traversée*. Eurénius, Baër, Bailly et Delisle de Sales, lui font dire que cette mer était guéable. L'adjectif πορεύσιμος, dérivé du verbe πορεύεσθαι, *passer d'un lieu à un autre*, se dit d'une étendue quelconque, soit de terre, soit d'eau, *que l'on peut traverser*. Appliqué à une rivière, il signifie qu'elle est guéable; mais il se dit aussi d'un pays que l'on peut parcourir, et d'une mer *que l'on peut passer en naviguant*[2]. Platon lui-même explique fort clairement, dans le *Timée*, qu'on pouvait alors traverser cette mer, parce que de la grande île qui s'y trouvait et qui touchait presque à notre continent, ainsi que nous le verrons bientôt, on passait sans peine dans une série de petites îles, et de celles-ci jusque sur le continent extérieur. Platon dit, dans le *Critias*[3], que la capitale de l'Atlantide avait un beau port toujours plein de navires et de marchands. Plus loin, dans le *Timée*, il dit que cette mer, autrefois *facile à traverser*, πορεύσιμον, est devenue *impraticable*, ἄπορον, depuis que l'île en s'abîmant, y a laissé des bas-fonds et des écueils qui rendent la navigation impossible. Mais quand même on supposerait que, suivant Platon, on pouvait passer *à pied* de

1 Tel est le sens fort clair de deux phrases que je me suis attaché à traduire avec une scrupuleuse exactitude, mais qui n'ont pas été comprises par Ficin, ni *par conséquent* par la plupart des nombreux traducteurs de ce fragment du *Timée*.

2 V. Aristote, *Météorol.*, II, 5, p. 362, col. 2, l. 19 Bekker; et Plutarque cité par Henri Estienne, *Thes., ling. græc.*, au mot πορεύσιμος.

3 P. 117, e.

notre continent sur l'Atlantide, puis de l'Atlantide sur diverses îles, et de ces îles sur le grand continent extérieur, il n'en serait pas moins absurde de dire que la mer Atlantique dont parle Platon est la mer Rouge passée à pied par les Israélites.

6° L'Atlantide, d'où était sorti le peuple envahisseur, était une île située dans la mer Atlantique, en face du détroit des Colonnes d'Hercule, c'est-à-dire à l'occident de notre continent, comme le dit fort bien Proclus [1], et nullement au Spitzberg, en Suède, en Sardaigne, en Afrique, en Palestine, en Perse, ou à Ceylan. Pour soutenir que l'Atlantide de Platon n'est pas une île, qu'elle existe encore, et que c'est la Judée, Baër s'appuie sur une phrase du *Critias*, qui signifie, suivant lui, que la part de l'Atlantide donnée au frère jumeau d'Atlas se nommait encore terre Gadirique à l'époque de Solon; or, il trouve en Palestine une terre de Gadir [2]. Mais il a mal compris cette phrase importante du *Critias* [3], dont je vais donner ici la traduction exacte. Après avoir parlé du fils aîné de Neptune et de Clito [4], nommé Atlas par son père, et qui, outre la plus belle partie de l'île, eut la suprématie sur l'île entière, à laquelle il donna son nom ainsi qu'à la mer qui l'entoure, Critias ajoute: « Quant au frère jumeau d'Atlas, mais né après lui, *et à qui échut en partage l'extrémité de l'île qui s'étendait du côté des Colonnes d'Hercule, et jusque vers cette contrée qu'on nomme encore aujourd'hui Gadirique, du nom de cette portion de l'île*, λῆξιν δὲ ἄκρας τῆς νήσου πρὸς Ἡρακλείων ϛηλῶν εἰληχότι ἐπὶ τὸ τῆς Γαδειρικῆς νῦν χώρας κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν τόπον ὀνομαζομένης, Neptune donna à ce second fils, dans la langue du pays, le nom de Gadire, qui, traduit en grec, se dirait Eumelus. » Il me semble que cette phrase est claire, bien qu'Ortelius [5]

1 Sur le *Timée*, p. 53.
2 Cédar, *Gadaris*. V. Strabon, XVI, 2, t. 3, p. 370, Tauchn., in-18. Cf. Bochard, *Géogr. sacr.*, I, 34.
3 p. 114.
4 V. note 12.
5 V. plus haut, § 2.

ne l'ait pas comprise non plus : elle ne signifie pas que la terre nommée aujourd'hui Gadirique fit autrefois partie de l'Atlantide ; mais elle signifie que les états de Gadire dans l'Atlantide venaient presque y toucher, et qu'ils lui ont donné leur nom, de même qu'Atlas avait donné le sien à l'île entière, à la mer qui l'entourait et à une montagne d'Afrique située en face de ses Etats. Or, comme il est prouvé que, d'après Platon, l'Atlantide était une île située dans l'Océan nommé encore aujourd'hui Atlantique, il est évident qu'il ne faut pas chercher en Palestine la terre Gadirique dont Platon parle ici. La terre Gadirique, c'est-à-dire celle où se trouvait la colonie phénicienne de Gadès, Γάδειρον, bien connue des géographes anciens [1], correspond au territoire actuel de Cadix et de l'île de Léon [2], où venait aboutir la pointe orientale de l'Atlantide, d'après le *Critias*. Il devait donc être aisé alors de passer d'Espagne en Atlantide, puis d'Atlantide sur ces îles dont Platon a parlé, et de là sur le continent extérieur. Or, si ce continent extérieur n'est autre chose que l'Amérique, dont la forme aurait seulement été mal connue, il faut avouer que Samuel d'Engel a raison de supposer que l'Atlantide a pu servir de pont à la population de notre continent, pour passer autrefois dans le Nouveau-Monde. Mais est-il probable que l'Atlantide ait jamais existé ? C'est ce que nous examinerons plus tard. Ce qui est évident, c'est que M. Stallbaum a tort de prétendre que ce que Platon dit de l'Atlantide convienne merveilleusement à l'Amérique. Montaigne [3] a parfaitement démontré la fausseté de cette explication. Si les Egyptiens ou les Phéniciens avaient pu voir l'Amérique auprès des Colonnes d'Hercule, elle n'en serait pas maintenant à une si grande distance.

7° L'Atlantide était, d'après le *Timée*, plus grande que

1 Strabon, III, 2; XVII, 3. Cf. Bochard, *Géogr. sacr.*, I, 34.
2 V. Gosselin, *Mém. sur la géogr. anc.*, *Acad. des Inscr.*, t. XLVII, p. 229 et suiv.
3 *Essais*, liv. I, chap. 30.

la Lybie et l'Asie ensemble. Or, la Lybie des Grecs, c'est l'Afrique, et non la *Lybie extérieure* des Romains; et quand Platon dit l'*Asie*, on ne doit point supposer qu'il veuille parler seulement de l'Asie-Mineure. Par conséquent, l'Atlantide de Platon devait être incomparablement plus grande que celles d'Eurenius, de Baër, de Rudbeck, de Kirchmaier, de Bailly et de Delisle de Sales. Il est vrai qu'à les en croire, Platon se serait rétracté dans le *Critias*, et aurait attribué à l'Atlantide seulement une étendue de trois mille stades sur deux mille, c'est-à-dire d'environ cent cinquante lieues sur cent. Mais cette assertion n'est nullement fondée. Platon dit, dans le *Timée*, que l'Atlantide était plus grande que l'Asie et l'Afrique ensemble; il le répète dans le *Critias* [1]. Plus loin [2], il donne la description des lieux où était située la capitale de l'île : c'était au milieu d'une plaine de forme rectangulaire, longue de trois mille stades, large de deux mille, entourée de trois côtés par de hautes montagnes, et baignée du quatrième côté par la mer. Platon ajoute que ce lieu, par rapport à l'île entière, était tourné vers le midi, et que le vent du nord lui venait des extrémités de l'île. A l'aide de plusieurs contre-sens manifestes, Rudbeck [3] a réussi à confondre cette plaine avec l'île entière. Cette erreur a été copiée par Baër, par Bailly et par les autres faiseurs de systèmes auxquels elle était nécessaire, et même par Gosselin [4], M. Bori de Saint-Vincent [5] et M. de Humboldt [6], qui pouvaient fort bien s'en passer [7].

8° Les habitants de l'Atlantide, d'après le *Timée*, avaient étendu leur puissance sur les autres îles de la mer Atlantique et sur diverses parties de l'immense continent qui

1 P. 108 e.
2 P. 118.
3 *Atlantica* etc., part. I, c. 7, § 2.
4 *Acad. des Inscr.*, t. XLVII, p. 242.
5 *Essai sur les îles Fortunées* etc., chap. 7, p. 441 et 452.
6 *Exam. crit. de l'hist. de la géogr. du nouv. cont.*, t. I, p. 172, en note.
7 Dans un autre endroit du même ouvrage, t. II, p. 193, M. de Humboldt dit tout ce qu'il faut pour réfuter cette erreur.

entourait cette mer; et de plus, en deçà du détroit des Colonnes d'Hercule, sur les deux côtes de la Méditerranée, savoir, d'une part sur l'Europe, jusqu'à la Tyrrhénie, c'est-à-dire à la côte occidentale de l'Italie; d'autre part, sur la Libye, c'est-à-dire sur l'Afrique, jusqu'à l'Egypte. Cette phrase du *Timée* devait gêner Baër, qui plaçait en Orient la patrie des Atlantes, et Bailly, qui les faisait venir du Nord à travers l'Asie. Pour se tirer d'embarras, ils ont d'abord substitué Tyr à la Tyrrhénie; ensuite, traduisant à contre-sens la phrase entière, ils ont fait dire à Platon que les Atlantes s'étaient avancés *vers* l'Europe jusqu'à Tyr, et *vers* la Libye jusqu'à l'Egypte.

9° D'après le *Timée*, au moment où les Atlantes voulaient achever la conquête de l'Europe et s'emparer de l'Asie entière, ils furent défaits par les anciens Athéniens, qui en délivrèrent toutes les côtes de la Méditerranée.

10° Plus tard, l'ancienne Athènes fut anéantie par un tremblement de terre, accompagné d'un déluge, qui était le troisième avant celui de Deucalion[1], et tout-à-coup l'Atlantide s'abîma dans l'Océan.

§ V. *Examen des passages d'auteurs anciens qu'on pourrait invoquer en faveur de l'existence de l'Atlantide.*

On voit assez quels sont les systèmes que ce simple exposé des faits sape par la base. Cependant, pour enlever à ces hypothèses leurs derniers appuis, et en même temps pour apprécier à leur juste valeur tous les témoignages allégués par ceux qui adoptent le récit de Platon sans l'altérer d'une manière aussi grave; il me semble utile d'examiner quelles peuvent être, outre ce récit même, les autres données fournies par l'Antiquité sur l'île Atlantide.

Je commence par écarter tous les auteurs qui, évidemment, n'ont fait que croire Platon sur parole. Je ne parle

1 V. le *Critias*, p. 111, e.

pas de la petite île Atalanta, au nord de l'Euripe, séparée du continent pendant la guerre du Péloponnèse[1], quoique Fernand Colomb[2] l'ait confondue avec l'Atlantide, et que Bartoli[3] ait cru voir dans le *Timée* et dans le *Critias* une allusion à ce mince événement, en même temps qu'à la défaite des Athéniens par les Lacédémoniens et leurs alliés.

Je mentionne ici seulement pour mémoire un *peplum* porté en triomphe dans les petites Panathénées, en souvenir, dit-on, de la victoire des Athéniens sur les Atlantes, et certaines colonnes sur lesquelles les prêtres égyptiens, du temps de Crantor, montraient l'histoire de l'Atlantide. Nous discuterons plus tard la signification et la valeur des témoignages de Proclus sur ces deux points[4], et nous reconnaîtrons qu'ils ne prouvent absolument rien en faveur de l'antiquité de la tradition rapportée par Platon.

1° Parmi les auteurs qui ont parlé de l'Atlantide, nous avons déjà nommé un certain Marcellus. Dans les *Ethiopiques* de ce géographe, ainsi que Proclus nous l'apprend[5], il était question de plusieurs écrivains qui racontaient qu'il y avait encore de leur temps, dans l'Océan atlantique, sept îles consacrées à Proserpine, et trois autres îles inaccessibles, l'une consacrée à Pluton, une autre à Ammon, la troisième, située au milieu, consacrée à Neptune, et ayant une étendue de mille stades; et que les habitants de cette dernière île conservaient encore par tradition le souvenir de l'Atlantide, île beaucoup plus grande, qui avait existé réellement autrefois dans ces régions, qui, dans de nombreuses expéditions, avait étendu son pouvoir sur toutes les îles de la mer Atlantique, et qui était elle-même consacrée à Neptune. Le Scholiaste reproduit tout ce récit, mais il a soin d'ajouter qu'il l'a pris dans Proclus. C'est de même d'après Proclus[6] qu'il rapporte l'opinion ridicule

1 V. Thucydide, III, 89; Pline, II, 88.
2 Dans ses mémoires sur son père, chap. IX.
3 V. l'ouvrage de Bartoli, déjà cité, p. 179.
4 V. § 6.
5 *Sur le Tim.*, p. 55, 56.
6 *Ibid.*, p. 56.

de Marcellus sur la hauteur prodigieuse de l'Atlas. J'ignore complètement quel est ce Marcellus, auteur des *Ethiopiques*, et quels peuvent être ces auteurs, cités par Marcellus, qui connaissaient si bien les traditions conservées dans une île inaccessible. Parmi les îles situées à l'occident de l'Afrique, Ptolémée[1] nomme une île *Inaccessible*, Ἀπρόσιτος; mais il n'a garde de raconter les traditions du pays. Cette fable, répétée avec confiance par le crédule Marcellus, est à peu près de la même valeur que les récits de quelques voyageurs modernes sur une statue équestre de l'île Corvo, monument précieux, qui, suivant MM. de Fortia et Bori de Saint-Vincent, atteste d'une manière irrécusable que cette île est un débris de l'Atlantide, et que les Atlantes Guanches avaient découvert autrefois l'Amérique. D'après des informations plus récentes et plus sûres[2], il se trouve que la statue équestre n'a jamais existé. Seulement, depuis la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, on s'est avisé de trouver une ressemblance fortuite entre un rocher de l'île Corvo et un homme à cheval qui montrerait du doigt l'occident. De même que le conte bâti sur cette remarque futile a trouvé foi de nos jours auprès de deux savants distingués, de même, et plus facilement encore, Marcellus et Proclus auront été dupes de mensonges inventés tout exprès pour appuyer le récit de Platon.

2° Dans les Argonautiques du faux Orphée[3], il est fait mention d'une terre Lycaonnienne ou Lyctonienne, que Neptune, d'un coup de trident, dispersa dans la mer. Ce passage a beaucoup occupé les commentateurs. Gessner y voit une allusion à la terre punie par le déluge de Deucalion. Schneider, d'après une conjecture de Bœttiger, voudrait lire Αὐσονίην, au lieu de Λυκτονίην ou Λυκαονίην, et alors il serait question de l'Italie : la Sardaigne, la Corse et la Si-

1 *Géogr.*, IV, 6.
2 V. M. de Humboldt, *Exam. crit. de l'hist. de la géogr. du nouv. cont.*, t. II, p. 226.
3 V. 1274-1281.

cile seraient les débris épars dont parle l'auteur du poème orphique. Hermann, sans adopter cette correction hasardée, croit cependant que ce mythe se rapporte à la côte septentrionale de la Méditerranée et surtout à l'Italie. Jean de Müller [1] suppose que les îles de la mer Egée sont les débris de la terre Lyctonienne, qui facilitait le passage d'Asie en Europe. En effet, suivant Eustathe, Lyctus, fils de Lycaon, roi d'Arcadie, fonda la ville de Lyctus, en Crète, et on nommait Lycaonie, d'une part une contrée de l'Asie-Mineure, d'autre part l'Arcadie. D'après le texte même des *Argonautiques*, la Sardaigne, l'Eubée et l'île de Chypre seraient des restes de la terre détruite. Callimaque [2] considère aussi Délos et les autres îles de la Méditerranée comme détachées du continent par le trident de Neptune. Je pense donc, avec M. de Humboldt [3], que la fable de la Lyctonie se rapporte à la Méditerranée, depuis l'île de Chypre et l'Eubée jusqu'en Corse. Mais je ne vois pas sur quoi ce savant peut se fonder pour déclarer que la fable égyptienne de l'Atlantide est une transformation et une altération de l'antique fable grecque de la Lyctonie, tandis que le prêtre égyptien, dans le *Timée*, donne l'histoire de l'Atlantide comme entièrement inconnue des Grecs, et qu'en effet il n'y a aucune parité entre les deux traditions. Rien ne se ressemble, ni le lieu, ni la cause, ni les circonstances des deux événements : d'après le poème orphique, Neptune, en se disputant avec Jupiter, agite son trident et détruit la Lyctonie dans un moment d'impatience; il n'est question ni d'Athènes, ni d'un peuple envahisseur. Il me paraît donc naturel d'admettre simplement que ces deux mythes, comme M. de Humboldt lui-même le déclare, tirent leur origine de la croyance, répandue chez les Grecs et chez les Egyptiens, à des bouleversements dont on s'imaginait reconnaître les traces

1 *Œuvres*, part. I, p. 38.
2 *Hymn. à Dél.*, v. 30-36.
3 *Exam. crit.*, etc., t. I, p. 172 et suiv. Cf. Ukert, *Geogr. der Griech. und Rœm.*, t. 1, part. II, p. 336-346, et t. 2, part. I, p. 149.

dans la configuration des côtes et des îles. Ces deux traditions ne prouvent donc par elles-mêmes qu'une chose, la foi des anciens au pouvoir de Neptune Ἐνοσίχθων; et en supposant que la vérité de l'une des deux fût reconnue, elles sont tellement distinctes qu'on n'en pourrait rien conclure en faveur de la vérité de l'autre.

3° Diodore de Sicile[1] nous apprend que, d'après de vieilles traditions, à l'extrémité occidentale de l'Afrique, près du bord de la mer, se trouvait autrefois le lac Tritonis; qu'au milieu de ce lac était l'île Hespéra, l'île *occidentale*, habitée par les Amazones; que près de là était le mont Atlas, penché sur la mer Atlantique, et qu'aux environs de cette montagne habitait le peuple des Atlantes, dans un lieu nommé Cerné, et dans d'autres contrées voisines. Mais ces Atlantes, dont Diodore de Sicile raconte, d'après Denys de Milet, la fabuleuse histoire, n'étaient pas des insulaires, et Diodore ne dit pas qu'ils aient jamais été en guerre avec les Athéniens, ni qu'ils aient été engloutis dans l'Océan. Il dit seulement que les eaux du lac Tritonis se sont écoulées dans la mer, et que les Amazones, ennemies des Atlantes, ont porté leurs conquêtes jusqu'en Asie et même en Grèce. Il n'y a donc rien là qui puisse autoriser à placer, comme Kirchmaier a voulu le faire, l'Atlantide de Platon en Afrique.

Pline l'ancien[2] rapporte que, d'après l'opinion généralement reçue, le long de la côte occidentale d'Afrique, au midi de la Mauritanie, on voyait l'Atlas s'avancer jusqu'au bord de la mer, et[3] qu'en face de cette montagne, Polybe plaçait l'île de Cerné, à huit stades du rivage[4]. On

1 *Bibl. hist.*, III, 53, 56, 60.

2 *Hist. nat.* VI, 1.

3 *Ib.* VI, 36.

4 Pline nous apprend qu'Ephore plaçait au contraire l'île de Cerné au midi du golfe Persique, et qu'il prétendait que l'excès de chaleur ne permettait pas de s'avancer jusqu'à la partie méridionale de cette île. Pline ajoute que Cornélius Nepos plaçait l'île de Cerné à mille pas de la côte méridionale d'Afrique, à peu près à l'opposite de Carthage. Denys le Périégète la place comme Ephore. Cerné est l'île de Fer, sui-

raconte, ajoute Pline, qu'en face de l'Atlas, outre Cerné, il y a encore une autre île nommée Atlantide, située à cinq jours de navigation du promontoire Hespérien, après lequel la côte d'Afrique commence à se diriger vers l'occident. Voilà une île Atlantide; mais c'est celle des navigateurs et des géographes, une petite île qu'il leur avait plu de nommer ainsi, et qui devait exister encore : ce n'était donc pas l'immense Atlantide de Platon. Bailly, qui prétend que Platon a entendu placer sa grande île dans la mer du Nord, soutient que les noms d'Atlantes et d'Atlantide n'ont été appliqués à des peuples de l'Afrique et à des îles voisines que par suite d'une fausse interprétation des textes du *Timée* et du *Critias*; mais il est évident que ces noms, de même que celui de la mer Atlantique, sont dérivés de celui d'Atlas. Or, il suffit de remonter à l'origine des traditions sur le Titan Atlas, et sur la montagne qui porte son nom, pour se convaincre que, bien long-temps avant Platon, et d'après des traditions toutes différentes de celle qu'il rapporte, on plaçait Atlas à l'occident. Suivant Platon, Atlas, fils de Neptune et d'une mortelle, et roi suprême de l'Atlantide, aurait donné son nom à l'île et à la mer qui l'entoure. Au contraire, Diodore de Sicile[1] prétend que, d'après les traditions conservées chez les Atlantes d'Afrique, Atlas était fils d'Uranus, frère de Saturne et père d'Hespérus, et qu'il avait régné autrefois dans les environs du mont Atlas, sur les côtes de l'Afrique baignées par l'Océan occidental. Assurément, les narrations merveilleuses de Diodore de Sicile sur les traditions mythologiques de ce peuple des Atlantes, ne méritent pas plus de confiance que les récits d'Evhémère sur les traditions mythologiques des habitants de l'île Panchæa, répétées aussi par Diodore[2]. Mais puisque Bailly croit à

vant M. Bori de Saint-Vincent (*Essai sur les îles Fortun.* etc., chap. VI, p. 379), l'île de France, suivant d'autres. Strabon. I, 3, p. 75, Tauchn., in-18, pense que l'île de Cerné n'a jamais existé.

1 III, 60.

2 V. plus haut, § 2.

cette ridicule histoire des Atlantes, de quel droit en transporte-t-il le théâtre sous le pôle boréal? La tradition généralement admise par les poëtes et par les mythologues sur le Titan Atlas ne ressemble pas plus à celle de Denys de Milet qu'à celle de Platon, et porte un caractère bien plus antique. Atlas était un Titan, fils d'Iapet, frère de Prométhée [1], et condamné à porter le Ciel sur ses épaules, *du côté du pays des Hespérides*, comme dit Hésiode [2]; c'est-à-dire *dans les contrées occidentales*, *πρὸς ἑσπέρους τόπους*, où Eschyle place expressément son séjour [3], et où tous les plus anciens poëtes s'accordent à placer près de lui les Hespérides, le lac Tritonis et l'île de Calypso, fille d'Atlas. Aristote [4] a pris soin de nous expliquer ce mythe [5]: les anciens Grecs avaient l'habitude d'imaginer une puissance divine de forme humaine, pour se rendre compte de chacun des grands phénomènes de la nature. Or, qui pouvait soutenir la voûte solide du ciel au-dessus du disque de la terre? C'était, répondaient-ils, un géant, debout sur le rivage occidental [6], et dont le nom grec, Ἄτλας, exprimait les pénibles fonctions. Telle est l'idée primitive. Mais Aristote [7] nous apprend que les premiers poëtes physiciens, s'efforçant de retrouver, dans les anciens mythes, leurs propres opinions sur la nature, supposaient qu'Atlas devait être une montagne d'une hauteur prodigieuse, appui de la voûte du ciel. Cette idée pouvait leur avoir été

1 V. note 7.

2 *Théog.*, v. 506-518. Cf. Eschyle, *Prometh.*, v. 348, 425; Euripide, *Hippol.*, v. 747, *Ion*, v. 1; Virgile, *Æn.*, IV, 481; Ovide, *Métam.*, II, 297, XI, 175, etc.

3 *Prométh.*, v. 348. J'ignore où Bailly a pu voir que, suivant Eschyle, Atlas et les Hespérides étaient en Asie.

4 *Du Ciel*, II, 1, § 4, *Du mouv. des anim.*, c. 3.

5 Je ne fais guère ici que donner le résumé d'une savante et ingénieuse dissertation de M. Letronne, intituiée : *Essai sur les idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas.* V. le *Bullet. univ. des sciences* de M. de Férussac, sect. VII, *sciences hist.*, t. 17, p. 139-156, année 1831, art. 93, § 1.

6 sur une autre position assignée à Atlas par quelques auteurs, qui le représentent portant à la fois le ciel et la terre, v. le même mémoire de M. Letronne, § 2.

7 *Métaph.*, IV (V), 23.

suggérée par Homère, qui, tout en considérant Atlas comme un personnage vivant, un dieu à forme humaine, un Titan, ne lui met cependant pas le ciel sur les épaules, mais dit seulement qu'il connaît tous les abîmes de la mer, et veille *sur de longues colonnes qui vont de la terre au ciel*. Les poètes physiciens en furent quittes pour confondre une de ces colonnes avec le dieu, et, d'après l'antique tradition, ils supposèrent qu'elle devait être à l'occident, non loin des bords du fleuve Océan[1]. Sous l'influence de ces opinions, les Grecs, lorsqu'ils poussèrent leurs explorations maritimes jusqu'aux Colonnes d'Hercule, ne manquèrent pas de reconnaître, dans un pic des côtes septentrionales de l'Afrique, Atlas, colonne du ciel[2]; mais on étendit ce nom à la chaîne entière de l'Atlas, jusqu'au détroit, et *même au-delà*, dit Hérodote[3]; et nous avons vu que, pour Pline l'ancien, comme pour Diodore, le pic de l'Atlas était sur la côte occidentale d'Afrique. Même indépendamment de toute allusion à cette montagne, il n'est pas étonnant que, dès le temps d'Hérodote et antérieurement, on ait donné le nom d'Atlantique à la grande mer située au-delà du détroit, puisque, d'après la fable, le rivage occidental du fleuve Océan était la demeure d'Atlas; il n'est pas étonnant non plus qu'on ait étendu ce nom à toute la mer extérieure, supposée une et continue, puisqu'on n'y pénétrait qu'en franchissant les Colonnes d'Hercule. Il est tout simple également qu'on ait donné le nom d'Atlantes à des peuples de l'Atlas ou des contrées voisines[4], le nom d'Atlantide à l'île dont Pline a parlé, et le nom d'îles Atlantiques

1 V. Pausanias, I, *Att.*, c. 33, § 3-5.

2 V. Hérodote, IV, 184; Pausanias, I, *Att.*, c. 33, et Marcellus cité par Proclus, *sur le Tim.*, p. 56. Quelques auteurs crurent reconnaître encore une autre colonne du ciel, vers l'orient, savoir la montagne de Prométhée, frère d'Atlas, le Caucase. V. Apollonius, *Argon.*, III, 161-163. Pindare, *Pyth.*, I, 36, appelle aussi l'Etna *colonne du ciel*, et Eschyle surnomme le Caucase *voisin des astres*. Mais ces deux auteurs n'ont peut-être voulu que faire une métaphore.

IV., 185.

V. Pline, V, 8; Pomponius Mela, I, 4, 8; Solin, c. 31; Ammien Marcellin, XV, 3.

à ces deux îles fortunées où Sertorius, lassé de sa gloire, de ses exploits et de ses revers, était tenté d'aller terminer en paix ses jours[1]. Enfin, avec le système d'Evhémère, il n'est pas étonnant que des auteurs, tous peu anciens, aient fait d'Atlas un roi philosophe, astronome et même astrologue, occupé jadis à méditer au sommet de la montagne qui porte son nom.

Mais quelques traditions, de même assez récentes, assignent à Atlas un séjour différent. C'est qu'on a voulu rattacher cette fable à celle des Hyperboréens, et qu'on aimait à transporter le plus loin possible le théâtre des relations mensongères. D'ailleurs, lorsque l'on crut généralement à la rotondité de la terre, l'occident cessa d'être un point fixe, une limite véritable, et il put sembler plus naturel de placer sous le *pôle* celui qui, d'après la fable, portait le ciel, πόλον[2]. Aussi Apollodore[3] dit que ce n'est point en Libye qu'Hercule est allé chercher Atlas et les pommes d'or des Hespérides, mais chez les Hyperboréens. Or, Diodore de Sicile[4], d'après Hécatée de Milet, parle d'une île fortunée des Hyperboréens, gouvernée par les descendants de Borée, située en face du pays des Celtes, et pourtant au-delà des lieux d'où souffle le vent du Nord. Mais Hécatée seul place les Hyperboréens dans une île. D'après Hérodote[5], Pausanias[6], Pline[7], Pomponius Méla[8], etc., les Hyperboréens sont des habitants du rivage septentrional de notre continent, sur les bords de la mer Gla-

1 V. Plutarque, *Sert.*, c. 8, 9.

2 Ce rapprochement de mots est puéril sans doute; mais que de puérilités dans les fables des Grecs! Le territoire de Tanagra en Arcadie comprenait un lieu nommé *Polose*. Ce nom suffit pour inspirer aux Tanagriens la fable la plus étrange : ils prétendaient que c'était en ce lieu qu'Atlas venait s'asseoir *pour méditer sur les choses qui se passent dans le ciel et sur la terre.* V. Pausanias, IX, *Bœot.*, 120, § 3.

3 *Biblioth.*, liv. II, c. 5, § 11.

4 *Bibl. hist.*, II, 47.

5 IV, 3.

6 I, 31.

7 IV, 26; VI, 20.

8 I, 2; III, 5.

ciale, que ces auteurs, d'après d'autres auteurs plus anciens, supposent agréables, fertiles et situés au-delà des rigueurs de Borée. Strabon[1] se moque de ceux qui croient à l'existence du pays des Hyperboréens et aux fables qu'on en raconte. Plutarque, dans son dialogue sur l'apparence de la Lune[2], introduit un conteur de poétiques merveilles, qui commence par déclarer que l'île Ogygie d'Homère est située à l'ouest de la Grande-Bretagne, à la distance de cinq journées de navigation; qu'au nord-ouest de l'Ogygie se trouvent trois autres îles éloignées d'elle, et les unes des autres, également de cinq journées de navigation, et que ces îles sont en face de l'embouchure prétendue de la mer Caspienne dans la mer du Nord. Cette description topographique, qui ne s'accorde nullement avec la géographie positive, s'appuie sur le témoignage d'un habitant du fameux *continent extérieur*. Ce continent, qui entoure l'Océan de toutes parts, n'est qu'à cinq mille stades de l'Ogygie, et moins loin encore des trois autres îles; et chose étrange! — des Grecs sont les habitants primitifs de ce continent si éloigné de la Grèce : autrefois Hercule leur a amené une colonie de Grecs d'Europe, pour les aider à se défendre contre les barbares des îles, qui reconnaissaient Saturne pour dieu suprême. Or, un Grec du continent extérieur, après avoir séjourné dans l'Ogygie et dans les trois autres îles de la mer Saturnienne, est venu faire un voyage sur notre continent, nommé *la Grande Ile* par ses compatriotes; il est resté long-temps à Carthage, et c'est lui qui est le seul garant de tous ces détails. Il est impossible de voir là autre chose que de fausses hypothèses géographiques, mises en scène à l'aide d'une fable ridicule. Ce que Pline et Pomponius Mela disent des longs jours et des longues nuits du pays des Hyperboréens, et ce que le personnage du dialogue de Plutarque raconte sur une nuit qui dure près d'un mois, dans la mer Saturnienne, tout cela me

1 *Géogr.*, I, 3, t. 1, p. 98, Tauchn., in-18.
2 *Du visage dans la lune*, c. 26. — Cf. *Du silence des oracles*, c. 18.

paraît pouvoir fort bien s'expliquer par de simples conjectures tirées des connaissances astronomiques. Les anciens savaient que, plus on s'avance vers le nord, plus les nuits d'hiver deviennent longues, et Strabon a souvent recours à ce principe pour fixer les latitudes. De même, nous savons que sous le pôle l'année doit se composer d'un jour et d'une nuit : cela ne prouve pas que personne y soit jamais allé. Mais ce que Plutarque ajoute sur les aurores boréales de la mer Saturnienne, et ce que Pline dit de l'ambre qu'on trouvait en abondance dans l'île Baltia, semble indiquer quelque connaissance obscure et inexacte de ces contrées du Nord, où il paraît que les Phéniciens avaient réellement pénétré. Il est donc probable que les inventeurs de ces fables se sont aidés de quelques vagues rumeurs sur les voyages des Phéniciens dans l'Océan. L'habitude de ces imposteurs, très-communs dans l'antiquité, était de placer le théâtre de leurs fausses merveilles dans des contrées peu connues de leur temps et souvent imaginaires; mais, en même temps, de mettre en œuvre les idées populaires, les fables des poëtes et les connaissances positives et scientifiques, afin de rendre leurs mensonges à la fois croyables et intéressants pour la portion du public à laquelle ils s'adressaient. Cependant Bailly n'hésite pas à supposer que l'Ogygie d'Homère, habitée par Calypso, fille d'Atlas[1], l'Ogygie de Plutarque, l'Atlantide de Platon, l'île des Hyperboréens, de ce peuple chez lequel résidait Atlas, suivant Apollodore, et le Spitzberg actuel, sont une seule et même île. Mais rappelons-nous que l'Atlantide de Platon ne doit plus exister, et qu'elle était en face du détroit de Gadès. Remarquons en outre que si, d'après les traditions antiques, les Hyperboréens eurent autrefois des rapports avec la Grèce, ce furent toujours des rapports de religion et d'amitié, sans aucune tentative de conquête[2]; que Diodore seul place les Hyperboréens dans

1 *Odyss.*, I, 52, 85, etc.
2 V. Diodore de Sicile, II, 47; Hérodote, IV, 33, 34; Pausanias, I,

une île; qu'il n'attribue pas à cette île une étendue plus grande que celle de la Sicile; qu'enfin, aucune tradition n'indique que l'île des Hyperboréens, ou l'île Ogygie, se soit trouvée submergée avant les temps historiques, comme le fut l'Atlantide, d'après Platon. Bailly suppose, il est vrai, que la fable du déluge d'Ogygès, dans l'Attique, cache un souvenir confus de la submersion de l'île Ogygie, dans l'Océan. Mais ce n'est pas là de l'histoire; ce n'est pas même de la mythologie. Reconnaissons donc que le système de Bailly sur l'Atlantide, auquel de fausses interprétations du *Timée* et du *Critias* ont fourni une base ruineuse, ne trouve pas dans les textes des autres ouvrages grecs et romains un plus solide appui. Quant aux efforts de Bailly pour prouver, par la mythologie scandinave et par les traditions orientales, que les religions et les sciences des peuples anciens établis sur les bords de la Méditerranée, ne sont que les débris des connaissances apportées de la mer Glaciale à travers l'Asie, par un peuple belliqueux et éclairé, il ne nous appartient pas d'examiner quel en a été le succès. Bailly a accepté le rôle aventureux d'historiographe d'Atlas, roi du Spitzberg, de ses descendants, de leurs découvertes et de leurs conquêtes. Rappelons-nous que nous devons nous borner à interpréter le *Timée* de Platon.

4° Pour compléter l'examen des textes grecs et latins qui pourraient sembler se rapporter à l'Atlantide, il nous reste à parler d'un passage de Diodore de Sicile[1] sur une grande île de l'Océan qu'il ne nomme pas, mais dont il vante la beauté, la fertilité et *les heureux habitants*. Il dit vaguement qu'elle est d'une étendue considérable, ἀξιόλογος μὲν τῷ μεγέθει, et ajoute qu'elle contient des fleuves navigables et qu'elle est située à plusieurs journées de navigation des côtes occidentales d'Afrique. Il raconte que les Phéniciens, après avoir fondé la ville de Gadès, près du détroit

Attic., 31; Pline, *Hist. nat.*, IV, 26; VI, 20; Pomponius Mela, III, 5, et le dialogue *Axiochus*, attribué à Platon, p. 371.
1 *Bibl. hist.*, IV, 19, 20.

des Colonnes d'Hercule, s'aventurèrent plus hardiment le long des côtes de l'Océan, et que, dans une de leurs expéditions, ils furent poussés par une tempête des bords de l'Afrique au rivage de cette île, et qu'à leur retour, ils firent connaître à tous les peuples cette merveilleuse découverte; que les Tyrrhéniens, alors maîtres de la mer, formèrent le dessein de fonder une colonie dans cette île, mais qu'ils en furent détournés par les conseils des Carthaginois, qui voulaient s'y réserver un asile, en cas de revers sur le continent. Il est plus que probable que c'est là un conte répété, comme tant d'autres, par Diodore, sans aucun examen. Ici, il ne prend pas la peine de nous faire connaître ses autorités, ni de nous dire comment il se fait que les Phéniciens et les Tyrrhéniens aient complètement oublié une île si belle et d'abord si fameuse, et que les Carthaginois, vaincus par les Romains, ne se soient pas souvenus du prétendu projet de leurs ancêtres. Ensuite, qu'est devenue l'immense renommée de cette île, et comment, de tous les auteurs anciens qui nous restent, Diodore est-il le seul qui en ait parlé ? Aristote, ou plutôt l'auteur, quel qu'il soit, d'un recueil de *Récits merveilleux*, conservé sous son nom[1], parle bien aussi d'une grande île, arrosée par des fleuves navigables, et située dans le grand Océan, à plusieurs journées de navigation au-delà des Colonnes d'Hercule; mais il dit que, suivant la tradition, elle fut découverte par des Carthaginois; que beaucoup d'habitants de Carthage allèrent s'établir dans cette contrée, *auparavant déserte*, et que le gouvernement, effrayé de cette émigration, fit massacrer tous ceux qui s'étaient fixés dans l'île, et défendit, sous peine de mort, d'y aller à l'avenir. Il est évident que ce récit est en contradiction avec celui de Diodore de Sicile, et n'est ni plus vraisemblable, ni mieux appuyé. Enfin, à moins qu'une catastrophe pareille à celle de l'Atlantide n'ait fait disparaître cette île célébrée par l'érudition classique de Dante Ali-

1 *De mir. ausc.*, p. 836-837, Bekker.

ghieri[1], où est-elle ? Est-ce Madère, comme le pense M. Heeren, qui remarque qu'elle était inhabitée lorsqu'on la découvrit, en 1420 ? Est-ce Ténériffe, ou la grande Canarie, ou quelque autre île de l'Afrique ? Non ; car l'île du faux Aristote, comme celle de Diodore, devait renfermer *plusieurs fleuves navigables* : d'où Bochard[2] conclut que ces deux îles sont fabuleuses, à moins qu'elles ne soient l'une et l'autre une partie du Nouveau-Monde. Cette dernière hypothèse est adoptée, soit comme vraie, soit comme probable, par la plupart de ceux qui veulent que l'Amérique ait été connue des anciens[3]. Elle a été combattue par Montaigne[4], par Beckmann[5], par beaucoup d'autres critiques, et évidemment M. de Humboldt n'y attache aucune importance, dans l'excellent ouvrage qu'il publie sur

1 L'auteur de la *Divine Comédie*, *Inferno*, canto XXVI, terz. 45-47, suppose qu'Ulysse, arrivé aux Colonnes d'Hercule, exhorta ses compagnons à aller visiter avant de mourir un monde sans habitants, *mondo senza gente*, qu'ils découvrirent en effet *dans un endroit où l'astre polaire ne se montrait plus qu'à l'horizon*, c'est-à-dire évidemment sous l'équateur, mais qu'en vue de cette terre nouvelle, *nuova terra*, et d'une montagne prodigieusement haute, leur vaisseau fut englouti. Il me parait évident que ce *monde sans habitants* auquel le poète fait allusion n'est qu'un souvenir de la *terre déserte* découverte par les Carthaginois, suivant les *récits merveilleux* attribués à Aristote et lus sans aucun doute par le savant poète Italien. Ginguené dans son *Histoire littéraire d'Italie*, 1re partie, chap. 8, sect. II, a donc eu tort de voir là un souvenir de l'Atlantide, que Platon supposait avoir été *habitée* jusqu'à l'époque extrêmement ancienne où elle avait disparu, ou bien une description du pic de Ténériffe, qui n'est point sur le rivage d'un *monde sans habitants*, ou une allusion à l'Amérique, que Dante ne connaissait pas.

2 *Géogr. sacr.*, I, 38.

3 Outre Bircherodius (*Schediasma de orbe novo non novo*; Altorf, 1683), et Mather (*America known to the ancients*; Boston, 1773), voyez aussi Huet (*Demonstr. évang.*, prop. IV. c. 8, § 6), Christophe Cellarius (*Notitia orb. ant.*, vol. II, Append.), et Voss (*Weltkunde der Alten*, p. 8). Wesseling (*Sur Diod.*, t. 1, p. 345, n. 28) pense que l'île de Diodore est fabuleuse, mais qu'elle indique pourtant une connaissance vague de l'Amérique. Cette opinion mixte ne peut s'appuyer sur aucun argument solide. Le récit de Diodore, s'il n'est qu'une fable, montre seulement, — ce qu'on sait d'ailleurs, — que les anciens avaient l'idée de la *possibilité* d'un autre continent.

4 *Essais*, liv. I, chap. 30, *Des Cannibales*.

5 Dans ses notes sur les *Mir. ausc.* du faux Aristote.

l'histoire de la géographie du nouveau continent. En effet, ce qu'on a dit sur de prétendus monuments phéniciens en Amérique ne paraît pas fort concluant[1], et les deux récits contradictoires de Diodore et du faux Aristote, fondés uniquement sur des bruits populaires, ne le sont pas davantage. D'ailleurs, si ces témoignages avaient eu quelque valeur, les partisans sérieux de la possibilité d'un autre continent, assez nombreux dans l'antiquité, n'auraient pas manqué de les invoquer. Or, nous verrons qu'aucun d'eux n'y a eu recours, bien qu'on fît valoir contre eux de prétendus faits, qui n'étaient pas mieux avérés[2]. Si donc, dès l'antiquité, quelques habitants du monde connu des Grecs et des Romains avaient été jetés par la tempête en Amérique, il me paraît probable qu'ils y étaient restés sans pouvoir établir de communications avec leur ancienne patrie. Du reste, il nous suffit de savoir que ni l'une ni l'autre des deux îles dont il vient d'être question ne peut être l'Atlantide de Platon. En vain M. Bori de Saint-Vincent[3] s'efforce de faire remonter la prétendue découverte des Phéniciens à une époque où l'Atlantide pouvait exister encore : la destruction de cette île est antérieure, d'après le *Timée*, à la fondation de l'Athènes historique, et d'après le *Critias*, au troisième déluge avant celui de Deucalion[4], tandis que les expressions mêmes de Diodore et du faux Aristote nous ramènent à une époque postérieure à la fondation de Gadès par les Phéniciens, et contemporaine de la puissance maritime des Tyrrhéniens et des Carthaginois.

1 V. l'*Archæologia americana*. Cf. l'ouvrage de M. de Humboldt, *Sur les monuments des peuples indigènes de l'Amérique.*
2 V. plus loin, § 11 et 12.
3 *Essai sur les îles Fortunées*, etc., chap. VII, p. 442.
4 V. plus haut, § 4.

§ VI. *Examen des passages d'auteurs anciens qu'on pourrait invoquer en faveur de l'existence de l'Athènes antérieure au déluge d'Ogygès et de sa victoire sur les habitants de l'île Atlantide.*

1° Sur la première Athènes, située autrefois dans le même lieu que la seconde, sur l'Athènes victorieuse des Atlantes, puis entièrement détruite par un tremblement de terre, on chercherait en vain des renseignements quelconques autre part que dans Platon, ou dans les auteurs qui l'ont copié. Il serait également inutile d'en chercher les ruines. Car Platon même nous apprend, dans le *Critias*[1], que de son temps tout ce qu'on voyait à la place, c'était le sol très-accidenté sur lequel était construite l'Athènes victorieuse des Perses. Seulement, Pausanias[2] rapporte que, d'après une tradition populaire des Béotiens, il y avait autrefois sur les bords du lac Copaïs deux villes nommées Athènes et Eleusis; que pendant un hiver le lac se déborda, et que les deux villes disparurent. Strabon[3] dit, avec plus de vraisemblance, que les deux villes détruites par un débordement du lac Copaïs sont Arné et Midia, nommées par Homère[4]. Du reste, qu'importent les noms? L'Athènes des bords du lac Copaïs ne saurait être celle dont Platon a décrit la situation, et dont le souvenir, d'après les paroles mêmes du prêtre égyptien, s'était perdu complètement en Grèce, et ne s'était conservé que dans les archives sacrées de Saïs.

2° L'auteur d'une scholie sur le premier livre de la *République*, raconte qu'on portait dans les grandes Panathénées un *peplum*, où était représentée la guerre des dieux contre les géants, et dans les petites Panathénées, un autre *peplum*, où était représentée la guerre des Athéniens contre

1 P. 110, d-112, d.
2 *Bœot.*, 24.
3 *Géogr.*, I, 3, t. 1, p. 94, Tauchn., in-18.
4 *Il.*, II, 507.

les Atlantes. M. de Humboldt[1] pense, avec M. Boeckh, que c'est là une preuve irrécusable de la haute antiquité du mythe de l'Atlantide. Mais, en supposant que le scholiaste eût dit vrai, il s'agirait de savoir à quelle époque cette cérémonie pourrait avoir été instituée. Or, 1° ce n'est pas avant Solon; car il n'aurait pas accordé au prêtre égyptien que la victoire des Athéniens sur les Atlantes fût entièrement inconnue de ses compatriotes, et Platon n'aurait pas répété cette erreur dans le *Timée*, sans la rectifier. 2° Ce n'est pas même entre l'époque de Solon et celle de Socrate; car Platon n'aurait pas introduit Critias racontant à Socrate toute cette histoire comme une chose inouïe, si à l'instant même où il parlait, c'est-à-dire pendant les petites Panathénées[2], on avait porté en triomphe, d'après un antique usage, un *peplum* destiné à en perpétuer le souvenir. Je pourrais m'arrêter à ces deux réflexions; mais je suis en mesure de prouver que le fait n'a eu lieu à aucune époque, et de remonter à la source de cette erreur. A côté de la scholie, on invoque le témoignage de Proclus[3]; mais il est évident que le scholiaste de la *République* a copié le commentateur du *Timée*, comme il est aisé de s'en convaincre en comparant les deux passages. Or, que dit Proclus ? Qu'on portait dans les grandes Panathénées un *peplum* représentant la victoire des dieux sur les géants, et dans les petites Panathénées un autre *peplum* représentant *la victoire des Athéniens, élèves des dieux*. Proclus a eu soin d'insister sur la ressemblance de ces deux victoires, et de dire que les dieux aussi ont repoussé une *invasion de barbares*, βαρβαρικοῦ κλύδωνος. Quels étaient donc les barbares que l'on voyait sur le *peplum* des petites Panathénées, et dont on célébrait la défaite par des hymnes religieux pendant cette cérémonie? Proclus ne le dit pas en cet endroit, parce que tout le monde le savait de son temps : c'étaient les Perses, et non les Atlantes, comme le

1 *Exam. crit.*, etc., t. 1, p. 180.
2 V. l'*Argument*, § 1.
3 *Sur le Tim.*, p. 26.

scholiaste l'a ajouté par forme de commentaire. Plus loin, Proclus s'explique : il nous dit [1] que dans les petites Panathénées on ne cessait de chanter des éloges mille fois rebattus de la victoire *sur les Perses*, et des autres victoires historiques des Athéniens, dues à la protection de Minerve. Mais que Platon, voulant honorer Athènes et la déesse d'une manière moins vulgaire, a célébré l'expulsion d'un autre peuple envahisseur venu de l'occident. Le *peplum* destiné à rappeler le souvenir de ce dernier événement doit donc être mis sur la même ligne que la statue équestre des Atlantes de Corvo, et que les traditions de l'île *inaccessible.*

Voilà, dans les auteurs anciens, tout ce qui aurait pu, au premier coup-d'œil, sembler venir à l'appui de la partie principale du récit de Platon.

Passons maintenant aux accessoires : ils consistent en certaines opinions qui avaient, comme nous allons nous en convaincre, une existence indépendante de la fable de l'Atlantide, et que les inventeurs, quels qu'ils soient, de cette fable se sont seulement appropriées.

§ VII. *Sur la croyance des Athéniens et des habitants de Saïs à une certaine communauté d'origine.*

D'après le témoignage de Proclus [2], Callisthène d'Olynthe, historien d'Alexandre-le-Grand, et Phanodème, auteur d'une description de l'Attique, dont on ne peut fixer exactement l'époque, avaient dit tous deux que les Athéniens étaient pères des habitants de Saïs : ce qui ne s'accorde pas avec la tradition rapportée dans le *Timée* et dans le *Critias*. L'historien Théopompe, qui vivait aussi sous Alexandre, avait dit au contraire que les Athéniens étaient une colonie de Saïs [3]. Diodore de Sicile [4] nous ap-

1 *Sur le Tim.*, p. 53.
2 *Ibid.*, p. 30.
3 V. Proclus, *ibid.*
4 *Bibl. hist.*, I, 28.

prend que cette tradition, qui s'accorde moins encore avec le récit de Platon, était fort en vogue chez les Egyptiens, qui l'appuyaient par de nombreux arguments. Atticus [1], platonicien du second siècle de notre ère, reprochait à Théopompe d'avoir altéré la vérité, et, pour le prouver, disait que de son temps des députés de Saïs étaient venus renouveler leur alliance originaire avec les Athéniens. De tous ces faits il n'y a qu'une conclusion à tirer : c'est qu'Athènes et Saïs avaient ensemble d'antiques rapports d'amitié, et désiraient les conserver et les rendre plus intimes encore par la croyance à une origine commune.

2° Il n'est pas moins certain qu'à tort ou à raison [2], les Grecs, les Egyptiens et les Romains, s'accordaient à reconnaître que la Minerve athénienne et la Néïth de Saïs étaient une même divinité. Pour consacrer cette opinion religieuse, on avait même élevé près de Lerne un temple de Pallas Saïtide, dont Pausanias [3] dit avoir vu les ruines.

Tels sont les rapports de la fable de l'Atlantide avec l'histoire de Saïs et d'Athènes. Cette même fable a fait des emprunts plus importants aux anciennes idées cosmographiques.

§ VIII. *Opinions antiques sur l'unité de la mer extérieure.*

Pour Homère, l'Océan est un fleuve qui fait le tour de la terre, et ce qu'il nomme mer, c'est la Méditerranée, alimentée par ce fleuve, qui communique avec elle par deux détroits, l'un à l'orient, l'autre à l'occident. Quelques siècles plus tard, les hommes instruits admettent presque tous la rotondité de la terre, et savent que le fleuve Océan est une mer immense. Mais la plupart des géographes, pleins de respect pour la science d'Homère, croient d'après lui que cette mer fait le tour de notre continent. Hé-

1 V. Proclus, *Sur le Tim.*, p. 30.
2 V. la note 5.
3 II, 36.

rodote sait, comme Aristote [1], que la mer Caspienne est une mer intérieure fermée de toutes parts; mais il sait aussi que la mer Erythrée fait partie du grand Océan atlantique. Il prétend même qu'on avait déjà trouvé de son temps le passage de l'Océan occidental dans la mer des Indes. En effet, il raconte [2] que, par ordre de Néco, roi d'Egypte, des Phéniciens, partis par le golfe Arabique, revinrent par le détroit de Gadès et la Méditerranée. Strabon [3] conteste la vérité historique de ce voyage, et de ceux de plusieurs autres navigateurs qui s'étaient vantés d'avoir fait le tour de l'Afrique. Mais du reste il en reconnaît la possibilité. Il sait que l'Afrique est une presqu'île, qui ne tient à notre continent que par l'isthme compris entre la pointe du golfe Arabique et la Méditerranée : il déclare même qu'elle a la forme d'un triangle rectangle, ayant le sommet de l'angle droit à l'isthme et la côte occidentale pour hypoténuse [4]. Il admet [5], avec Erathostène [6] et avec l'auteur du traité *du Monde* [7], qu'une seule mer fait le tour de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique réunies. Platon professait déjà la même doctrine, non seulement dans le *Timée* et dans le *Critias*, mais aussi dans le *Phédon* [8]. Suivant Strabon [9], la grande mer extérieure, qui environne de toutes parts notre continent, introduit ses eaux au milieu des terres par quatre détroits, et forme ainsi quatre golfes ou mers intérieures non isolées, savoir : 1° la Méditerranée, à l'occident; 2° le golfe Arabique; 3° le golfe Persique, tous deux au midi; 4° au nord la mer Caspienne, qui, suivant Strabon et une multitude d'autres auteurs anciens [10],

1 *Météor.*, II, 1, p. 354, col. 1, l. 1-4, Bekker ; v. plus haut, § 4, n° 3.
2 IV, 42.
3 *Géogr.*, II, 3, t. 1, p. 155-161, Tauchn., in-18.
4 V. Strabon, XVII, 3, t. 3, p. 477, Tauchn., in-18.
5 I, 1, 2; II, 5; t. 1, p. 8, 51, 178, 179, Tauchn., in-18.
6 V. Strabon, I, 3, t. 1, p. 89, Tauchn., in-18.
7 C. 3, dans Aristote, t. 1, p. 392-394, Bekker.
8 P. 112, e.
9 II, 5, t. 1, p. 172, 193, Tauchn., in-18.
10 V. Strabon, *ibid.*, et II, 1, t. 1, p. 118; XI, 6, t. 2, p. 423; Posidonius, cité par Strabon, XI, 1, t. 2, p. 398, Tauchn., in-18; le traité

était un golfe de l'Océan Scythique, c'est-à-dire de la mer du Nord. Il est remarquable qu'Hérodote, antérieur à Strabon de plus de quatre siècles, n'ait pas commis la même erreur.

La plupart de ceux qui considéraient ainsi notre continent comme une île, ne niaient pas qu'il pût y avoir une ou plusieurs autres îles aussi vastes. C'était même une opinion très-répandue que notre île se trouvait comprise tout entière dans l'hémisphère boréal; que sous la ligne il ne pouvait y avoir de terres; mais que probablement, au-delà de l'Océan équinoxial, dans la zône tempérée de l'autre hémisphère, devait se trouver un autre continent, où l'on plaçait les Antipodes [1]. Macrobe [2], allant plus loin, supposait qu'il devait y avoir quatre continents, deux dans chaque hémisphère. Strabon se contentait d'admettre comme certaine l'existence du continent austral, et comme possible, celle de plusieurs autres grandes îles dans notre hémisphère, sous le même parallèle [3]. L'auteur du traité *du Monde* [4] pensait de même. Sénèque le tragique, adoptant cette hypothèse, prédisait qu'on trouverait un jour un nouveau monde au-delà de l'Océan atlantique [5]. Enfin nous avons vu [6] que Diodore et l'auteur des *Récits merveilleux* indiquaient cette découverte comme accomplie, l'un par des Phéniciens, l'autre par des Carthaginois.

Tous ces auteurs, malgré la diversité de leurs opinions sur le nombre et la forme des continents, s'accordaient à

du Monde, c. 3; Pomponius Mela, I, 2; III, 5; Plutarque, *Du visage dans la lune*, c. 26, 29; Pline l'Ancien, VI, 10, 15; Macrobe, *Sur le Songe de Scipion*, II, 9, et Denys le Périégète, v. 40-55, 718-730.

1 V. Aristote, *Météor.*, II, 5; Cratès, cité par Strabon, I, 2, t. 1, p. 48; Strabon lui-même, II, 3, 5, t. 1, p. 152, 176, Tauchn., in-18; Cicéron, *Tusc.*, I, 28; *Songe de Scip.*, chap. 6, (*Rép.*, chap. 12); Pomponius Mela, I, 1, 9, et Isidore de Séville, *Orig.*, XIV, 57. Cratès prétendait trouver cette opinion dans Homère, *Odyss.*, I, 23-24.

2 *Sur le Songe de Scipion*, II, 9.

3 I, 4, t. 1, p. 103. Cf. II, 5, t. 1, p. 178, 179, Tauchn., in-18.

4 C. 3,

5 *Médée*, v. 374.

6 V. § 5, n° 4.

penser que la mer extérieure est une. Mais quelques cosmographes anciens divisaient au contraire l'Océan en deux ou plusieurs bassins séparés par les terres : ils unissaient l'Inde, soit à la côte orientale, soit même à la côte occidentale d'Afrique. Cette erreur très-ancienne a été soutenue entre autres par Hipparque, Marin de Tyr, Ptolémée et Pappus[1]. Mais réfutée par Strabon[2], combattue par Plutarque[3], rejetée par Solin[4] et par Isidore de Séville[5], elle n'a pas arrêté Barthélemi Diaz et Vasco de Gama.

1 V. Strabon, I, 1, t. 1, p. 8, Tauchn., in-18, Philoponus, *De la Créat.*, IV, 5, p. 152-153, et Ptolémée, *Géogr.*, IV, 9; VII, 3. Cf. Gosselin, *Recherches, sur la géographie systématique et positive des anciens*, 1798-1813, t. 1, p. 46, in-4°; C. Mannert, *Geogr. der Griech. und Rœm.*; Nürnberg, 1799, t. 1, p. 166 et suiv., et un mémoire de M. Letronne, dans le *Journal des Savants*, août et septembre 1831. M. de Humboldt, après avoir nié que cette opinion remontât jusqu'à Hipparque (*Exam. crit. de la géogr. du nouv. cont.*, t. 1, p. 161, 329 et 330), a fini par se rendre à l'avis de M. Letronne, et reconnaître qu'elle était même antérieure à Aristote (*ibid.*, t. 2, p. 371). Philoponus l'attribue à Aristote lui-même, mais d'après un passage d'un ouvrage perdu maintenant, et qui, suivant la remarque de M. Letronne, était probablement apocryphe. Dans le traité *du Ciel*, II, 14, Aristote dit seulement que, la terre étant sphérique et n'ayant pas un très-grand rayon, *quelques auteurs* ont pu, *sans trop d'invraisemblance*, supposer que les contrées voisines des Colonnes d'Hercule vont se réunir avec les extrémités de l'Inde, de telle sorte que la mer *ne soit pas une*. Je traduis en rétablissant dans le texte une négation oubliée, et dont M. Letronne a montré la nécessité. Aristote ajoute que ces auteurs allèguent à l'appui de cette hypothèse la présence des éléphants dans ces deux contrées. Je pense que c'est dans les *Météorologiques*, II, 5, qu'il faut chercher l'opinion d'Aristote lui-même sur ce point. « A cause de la présence de la mer, dit-il, il ne semble pas que les contrées au-delà de l'Inde et des colonnes d'Hercule puissent se réunir de telle sorte que la terre habitable fasse entièrement le tour du monde. » Cette phrase, même sans la seconde négation que M. Letronne propose encore d'ajouter, montre qu'Aristote ne croyait pas à la jonction de l'Inde et de la côte occidentale d'Afrique. Dans le même ouvrage, II, 1, Aristote suppose quelque communication entre la mer Erythrée et celle qui est à l'ouest des Colonnes d'Hercule. Ptolémée, au contraire, admet qu'une terre inconnue ferme la mer des Indes, en unissant le pays des Sères au promontoire Prasum, sur la côte orientale de l'Afrique. Cf. l'opinion d'Alexandre, dans Strabon, XV, 1, p. 266, et Arrien, *Anab.*, VI, 1.

2 I, 1, p. 8; I, 2, p. 51.

3 *Du visage dans la lune*, chap. 4.

4 chap. 56,

5 *Orig.*, XIV, 5.

§ IX. *Origine de la tradition relative au continent extérieur.*

Suivant le *Timée*, l'Océan, dont notre continent est une île, n'est lui-même qu'un immense bassin situé au milieu d'un *continent véritable*. C'est là une idée très-ancienne, qui s'est perpétuée pendant bien des siècles, et qui prend sa source dans un préjugé primitif des Grecs. Strabon[1], à l'exemple de beaucoup d'auteurs plus anciens, déclare que le premier géographe de la Grèce est Homère, et que dans ses deux poëmes se trouvent des notions géographiques très-vraies, très-étendues, mais seulement embellies et un peu altérées à dessein par des fables poétiques. Partant de cette idée, Strabon et plusieurs géographes qu'il cite, ont interprété les récits d'Homère de manière à les mettre à peu près d'accord avec leurs propres opinions. Par exemple, ils supposent faussement qu'Ulysse, pendant une partie considérable de son voyage, navigue dans l'Océan, et que, lorsque Homère dit que Ulysse quitte le cours du fleuve Océan, ποταμοῖο λίπεν ῥόον Ὠκεανοῖο, pour rentrer dans la mer[2], il veut dire simplement que son héros quitte une partie de l'Océan, où il y a un fort courant, pour entrer dans une autre où il n'y en a pas[3]. Cependant ces géographes mêmes reconnaissent que, suivant Homère, l'Océan est un fleuve; ils en sont quittes pour interpréter ce nom de fleuve d'une manière très-vague[4]. Suivant Homère, que ses interprètes ont voulu faire beaucoup trop savant, notre continent présentait une surface orbiculaire entourée de tous côtés par le fleuve Océan, et d'où s'élevaient des colonnes pour porter la voûte solide du ciel. Homère croyait que, sous la terre, se trouvait l'immense voûte des enfers, où l'on entrait par une caverne, en traversant les fleuves in-

1 *Géogr.*, I, 1.
2 *Odyss.*, XII, 1. Cf. XI, 13, 21, 639.
3 V. Strabon, I, 1, 2; t. 1, p. 7, 40 et 70, Tauchn., in-18.
4 *Ibid.*, I, 1, t. 1, p. 1-9. Cf. Pomponius Mela, III, 5.

fernaux; il plaçait cette ouverture des enfers dans le pays des Cimmériens, au nord de la communication occidentale de la mer, c'est-à-dire de la Méditerranée, avec le fleuve Océan; et il pensait qu'au-delà de la voûte du ciel, de la voûte des enfers et du fleuve Océan, il n'y avait plus que le chaos[1]. Quelques siècles plus tard, Thalès[2] se représentait la terre comme un disque porté sur les eaux. Plus tard encore, les Grecs, détrompés d'une partie de ces erreurs, voulaient pourtant toujours considérer l'Iliade et l'Odyssée comme la source de toute science et de toute vérité[3]. Est-il donc surprenant qu'ils se soient dit que le fleuve Océan devait, comme tout fleuve, avoir deux rives[4]? Or, l'une, c'était le rivage circulaire de notre île; l'autre devait être le rivage d'un *continent véritable.* Platon, qui s'efforce toujours de conserver les vieilles traditions en les transformant, a voulu, dans le *Phédon*[5], concilier cette hypothèse antique avec la notion de la figure sphérique de la terre et avec ses conjectures personnelles sur la grandeur immense et la beauté inconnue de notre globe. Il commence donc par déclarer, comme Strabon[6] après lui, que la terre est à peu près sphérique, et qu'elle est immobile au centre du monde, et en même temps il pense, comme Homère, Hérodote et Strabon, que notre continent est une île. Mais en outre il prétend, toujours d'après Homère, que l'Océan est un fleuve, ni plus ni moins que ceux des enfers. Ensuite il

1 Sur la cosmographie homérique, outre les dissertations de Danville, de Chandler, de Gosselin, de Lechevalier et le traité de J. H. Voss., intitulé *Weltkunde der Alten*, voyez la carte du monde homérique que ce dernier a mise en tête de sa traduction de l'*Odyssée. Homers Werke von* J. H. Voss., t. 3, 2e éd., Kœnigsb., 1802.

2 V. Aristote, *Du ciel*, II, 13, § 7, 8; *Métaph.*, I, 3.

3 V. Maxime de Tyr. *Disc.*, VII, p. 41-46; XVI, p. 92-99; XXI, p. 144; XXIX, p. 169-175, Heins., 1607. Cependant Eratosthène contestait à Homère la plupart des connaissances dont on lui faisait honneur. V. Strabon, I, 1.

4 V. Pausanias, I, *Att.*, c. 33, § 3, 4, qui nous apprend que, de son temps encore, quelques antiquaires croyaient au fleuve Océan.

5 P. 109-114.

6 *Géogr.*, II, 5, t. 1, p. 174, 175, Tauchn., in-18.

ajoute que notre île est située bien au-dessous de la surface véritable de la terre, dans une cavité en forme d'entonnoir. Suivant lui, à mesure que, s'éloignant de l'Océan, l'on descend dans la cavité, l'entonnoir se rétrécit, et en descendant toujours, on finirait par rencontrer les fleuves des enfers, qui coulent en partie sur le penchant de la cavité, en partie dans des canaux souterrains, et aboutissent au gouffre du Tartare : ce gouffre, où roulent des torrents de feu, comprend le centre même de la terre[1]. Au contraire, si nous pouvions traverser le canal circulaire de l'Océan, Platon suppose qu'arrivés au continent véritable, nous monterions peu à peu à la *vraie surface de la terre*, située au milieu d'un ciel pur, loin des exhalaisons de l'Océan et de la Méditerranée, et de cet air grossier que nous respirons. Il ajoute qu'il y a autour du globe plusieurs autres cavités, plus ou moins profondes, qui communiquent ensemble par les canaux souterrains des fleuves infernaux. Au commencement du *Timée* et dans le *Critias*, cette hypothèse d'un continent qui entoure l'Océan, dont l'Europe, l'Asie, l'Afrique réunies sont une île, se trouve combinée avec la tradition égyptienne de l'Atlantide, sans que l'on puisse savoir si cette union tient à la tradition égyptienne elle-même, ou bien est l'œuvre de Platon. Dans Plutarque, nous avons vu[2] cette même hypothèse, combinée avec une fausse interprétation de l'Odyssée, produire la fable ridicule de l'Ogygie de la mer Saturnienne, île située à cinq mille stades du continent extérieur habité par des Grecs[3]. D'un autre côté, Élien[4] nous apprend que l'historien Théopompe, sur la foi d'un récit fait, disait-il, par Silène à Midas, roi de Phrygie, admettait l'existence de ce continent extérieur, où il pla-

1 Il est aisé de reconnaître là, comme M. Cousin l'a remarqué, l'idée première de l'*Enfer* de Dante.

2 V. plus haut, § 5, n° 4.

3 Plutarque parle encore du continent extérieur dans le traité *Du silence des oracles*, chap. 18.

4 *Var. hist.*, III, 18. — Sur cette terre Méropide et d'autres contrées fabuleuses, v. Strabon, VII, 3, t. 2, p. 78 et suiv., Tauchn., in-18.

çait la nation des Méropes, et dont il décrivait les merveilles, bien supérieures à toutes celles de notre île. Elien nous donne, d'après Théopompe, l'analyse de ce récit vraiment digne des oreilles du roi Midas[1]. « Si quelqu'un, dit Elien, veut croire à cette narration de l'historien de Chio, qu'il y croie : pour moi, je regarde Théopompe comme un insigne menteur en cet endroit et en bien d'autres. » Elien aurait dû ajouter que Théopompe lui-même[2] avait la bonne foi d'avouer qu'il avait mis beaucoup de fables dans ses prétendues histoires. Cependant Perizonius[3] ne doute pas que la terre Méropide de Théopompe ne soit l'Amérique connue des anciens. Il nous est impossible d'attacher autant d'importance à un conte puéril, dont nous connaissons l'origine.

Il est curieux de voir, dans la Topographie du byzantin Cosmas[4], cette tradition reprendre sa forme primitive, sous l'influence des mêmes préjugés qui l'avaient fait naître. Au fond, Cosmas n'a fait que réduire en système les idées vagues et poétiques de la cosmologie populaire; il a été plus précis, et par conséquent plus absurde. La rotondité de la terre ne tenait aucune place dans le langage des anciens poètes, parce que cette notion était alors fort peu répandue, sinon ignorée : Cosmas la nie. L'antique hypothèse des monts Hyperborées et de l'inclinaison de la terre du nord au midi[5], commode pour expliquer le retour nocturne et invisible du soleil à son point de départ le long du fleuve Océan[6], produit entre ses mains l'hypothèse d'une grande montagne septentrionale, derrière laquelle

1 La remarque est de Tertulien, *De pallio*, p. 112, Rigault, 1664 : « Viderit Anaximander, si plures (mundos) putat; viderit, si quis uspiam alius ad Meropas, ut Silenus, penes aures Midæ blattit, *aptas sane grandioribus fabulis.* » Sur les vrais Méropes, ceux de l'île de Cos, v. Hygin, *Astron.*, II, 16 ; l'Hymne homérique *à Apollon*, v. 42; Pindare, *Isthm.*, VI, 46, et Plutarque, *de la Mus.*, chap. 14.

2 V. Strabon, I, 2, t. 1, p. 68, Tauchn., in-18.

3 Sur Elien, Lyon, 1701, p. 217.

4 V. plus haut, § 2.

5 V. Aristote, *Météor.*, II, 1, fin; et le traité *Des op. des philos.*, III, 12.

6 V. Athénée, XI, p. 469-470, Casaub.

le soleil se cache pendant la nuit. A la forme circulaire de la terre il substitue la forme carrée, par la raison que c'était celle du tabernacle des Juifs ; et, de la partie orientale de l'autre rive du grand fleuve, il fait le Paradis terrestre.

§ X. *Des débris de l'Atlantide et du préjugé antique sur l'impossibilité de s'avancer dans l'Océan.*

Nous lisons dans le *Timée* que la mer Atlantique n'est pas navigable. C'est encore là une opinion fort répandue dès la plus haute antiquité, et qui a une existence indépendante de la fable de l'Atlantide. A toute navigation inouïe, ou tentée en vain, la crédulité populaire opposait toujours une impossibilité physique, tantôt d'un genre, tantôt d'un autre, par exemple, vers le nord, un poumon marin observé par Pythéas [1]; vers le midi, une chaleur insupportable [2], partout des isthmes qui coupaient la mer [3]. Seulement l'obstacle reculait toujours, à mesure que s'étendait le domaine des explorations nautiques. Je ne ferai pas l'histoire de ce préjugé [4] ; il suffit de dire ici qu'aucun auteur ancien n'a recours aux débris de l'Atlantide pour expliquer cette impossibilité prétendue, excepté Platon et ceux qui l'ont copié, et que ces débris, tels qu'ils sont décrits dans le *Timée*, n'ont jamais existé. Platon s'exprime d'une manière bien positive : le prêtre de Saïs avait dit à Solon, qu'à la place de l'Atlantide restaient d'immenses bas-fonds, à cause desquels il était impossible de s'avancer à l'ouest des Colonnes d'Hercule. Solon avait ajouté foi à cette assertion ; Platon semble y croire encore ; le Scholiaste parle vaguement de certains auteurs, qui signalaient toute cette contrée de l'Océan comme pleine de

1 V. Strabon, II, 4, t. 1, p. 164, Tauchn., in-18.

2 V. Pline, *Hist. nat.*, VI, 36.

3 V. Strabon, I, 1, 2; t. 1, p. 8, 51, Tauchn., in-18. Cf. Ptolémée, *Géogr.*, VI, 16, et Nicéphore Blemmyde, p. 19-20, qui placent dans l'Océan, au-delà des parages connus, certains obstacles à la navigation.

4 V. Ukert, *Geogr. der Griech. und Rœm.*, t. 2, part. I, p. 59 et suiv.; Sprengel, *Geschichte der geogr. Entdeck.*, etc.

bas-fonds. Ce sont sans doute les mêmes auteurs sur la foi desquels le crédule Marcellus racontait les traditions sur l'Atlantide, conservées par les habitants d'une île inaccessible[1]. Si ces bas-fonds existaient du temps du prêtre Paténéit, il faut croire que depuis ils ont disparu, comme autrefois l'île dont ils tenaient la place. Baudelot[2] affirme qu'Aristote a reconnu que ces bas-fonds existaient de son temps, et qu'il les a considérés comme les débris de l'Atlantide de Platon. Ce serait là une grave autorité. Mais je crois pouvoir affirmer qu'une telle opinion n'est exprimée nulle part dans aucun des ouvrages qui nous sont restés sous le nom d'Aristote. Aussi Baudelot ne dit point où il a trouvé cet important témoignage, dont M. de Fortia s'est emparé, sans essayer de remonter à la source. Je crois l'avoir trouvée dans un passage du commentaire de Proclus, que du reste on a fort mal compris, et dont voici le sens. Il est possible, dit Proclus[3], qu'une contrée soit engloutie par la mer, comme le fut l'Atlantide suivant Platon; car Aristote explique comment ont lieu ces sortes de catastrophes, et en cite pour exemple celle de deux villes maritimes du Péloponnèse, nommées Bura et Hélice, englouties par la mer; et le même Aristote dit aussi que l'Océan, à l'ouest des Colonnes d'Hercule, est plein de boue et de bas-fonds. J'ai trouvé les deux passages auxquels Proclus fait allusion : il n'est question de l'Atlantide, ni dans l'un, ni dans l'autre. Le premier se rencontre dans le traité *du Monde*, faussement attribué à Aristote[4], et a été extrait fidèlement par Proclus. Mais remarquons qu'il y a loin de la catastrophe très-réelle qui détruisit Hélice et Bura[5], ou même de celle qui avait séparé autrefois la Sicile de l'Italie, à celle qui aurait fait disparaître une île plus grande

1 V. plus haut, § 5.
2 *Sur l'Atlantide*, *Mém. de l'Ac. des Inscr.*, t. V, p. 49, 51.
3 *Sur le Tim.*, p. 58.
4 C. 4, t. 1, p. 396, col. 1, l. 17-32, Bekker.
5 V. Strabon, I, 3, t. 1, p. 85, 93, Tauchn., in-18; Pausanias, VII, *Ach.*, c. 25; Sénèque, *Quæst. nat.*, VI, 23, 25; VII, 5, 16, et Pline, II, 94.

que l'Asie et l'Afrique réunies. Cependant Philon le Juif met sur la même ligne tous ces événements, auxquels il semble ajouter un égal degré de foi[1]. Il n'en est pas de même de Strabon, qui établit sur ces catastrophes et sur plusieurs autres une discussion fort judicieuse[2]. Le second passage se trouve dans les *Météorologiques*[3]. Aristote y dit simplement que la mer n'est pas très-profonde à l'ouest des Colonnes d'Hercule, et cherche à rendre compte de ce fait en disant que la mer Méditerranée est comme un fleuve qui se jette dans l'Océan, et que, comme tous les fleuves, elle dépose du limon à son embouchure. De nos jours, comme du temps d'Aristote, l'Océan n'est pas très-profond depuis Gibraltar jusqu'aux îles Canaries[4]. Mais, comme le remarque Voltaire[5], il n'y a point de bas-fonds qui empêchent cette mer d'être navigable. C'est au contraire une mer d'une immense profondeur, qui s'étend à la place assignée par Platon à la vaste Atlantide, entre Gibraltar et l'Amérique. Il reste encore moins de traces du continent qui, suivant le même prêtre Paténéït, entourait l'Océan de toutes parts. Ile Atlantide, bas-fonds, continent extérieur, tout a disparu : il n'est resté que l'Océan, qui, loin d'être compris lui-même dans un immense bassin circulaire, entoure, comme le pensait Strabon, non seulement l'ancien monde, mais le nouveau, dont Strabon concevait la possibilité.

1 *De l'indestructibilité du monde*, p. 953, grec-lat., Paris, 1640, f° — Cf. le traité *du Monde* attribué à Philon, *ibid.*, p. 1171. Montaigne n'hésite pas à citer, à côté de ces catastrophes, l'envahissement du champ d'un de ses amis par sa chère *rivière de Dordoigne*. *Essais*, liv. 1, chap. 30.

2 I, 3, t. 1, 88-97, Tauchn., in-18. Cf. Pline, II, 90-94.

3 II, 1, t. 1, p. 354, col. 1, l. 22-27, Bekker.

4 Dans les *Récits merveilleux* attribués à Aristote, p. 836-837, on lit que des Phéniciens de Gadès, après une navigation de quatre jours au-delà des Colonnes d'Hercule, dans la direction de l'ouest, trouvèrent des bancs de sable excellents pour la pêche du thon. Il faudrait beaucoup de bonne volonté pour reconnaître là les débris de l'Atlantide.

5 *Dict. philos.*, au mot *Platon*.

§ XI. *Origine égyptienne de la fable de l'Atlantide.*

Nous savons maintenant en quoi consiste cette fable si altérée, si mal interprétée par la plupart de ceux qui ont voulu y trouver de l'histoire. Nous savons que cette tradition, débarrassée de ses accessoires, repose uniquement sur la foi du récit de Platon. Nous voyons d'ailleurs que ce récit, pris dans sa signification véritable, présente à notre croyance des faits bien difficiles à accepter. Il est vrai que les explications physiques n'ont pas manqué : elles sont aussi nombreuses que différentes [1]. Mais c'est cette variété même qui embarrasse. Malgré le mérite incontestable des géologues qui se sont occupés de cette question, on est tenté de leur appliquer ce que Platon disait des anciens philosophes de la Grèce, avec leurs hypothèses sur les principes des choses : « Chacun d'eux m'a l'air de nous conter une fable, comme à des enfants [2]. » Cela soit dit sans mépriser plus la géologie, que Platon ne méprisait la philosophie. Mais, au lieu de se torturer l'esprit pour expliquer un fait aussi prodigieux que mal attesté, il vaudrait mieux relire une fable de La Fontaine, dont on ne s'est pas toujours souvenu à propos dans ce siècle de crédulité et de scepticisme, la fable de l'*Animal dans la lune*.

Que faut-il donc penser de cette narration si poétique de Platon sur l'Atlantide? Voici d'abord une explication qui aurait du moins le mérite d'être fort simple : avant Christophe Colomb et Americ Vespuce, l'existence du nouveau monde n'était qu'une hypothèse; mais elle était vraisemblable, et nous avons vu qu'elle avait été reconnue comme telle par plusieurs bons esprits dans l'antiquité même. Etait-il donc indigne d'un philosophe poète, comme Platon, de s'emparer d'une donnée analogue, et de s'en servir pour

1 V. plus haut, § 2.
2 *Sophiste*, p. 242, c.

mettre en action les brillantes théories exposées dans sa *République?* Ensuite, lorsque les deux principaux personnages de son drame, c'est-à-dire la première Athènes et l'Atlantide, auraient rempli leur rôle, ne devait-il pas les faire disparaître de la scène par une catastrophe tragique? N'est-ce pas là le plan de ce drame annoncé dans le *Timée* par un magnifique prologue, et dont le *Critias* inachevé nous offre seulement l'exposition? Ainsi pensait Strabon[1]. Suivant lui, Platon seul a fait sortir l'Atlantide des ondes de l'Océan, Platon seul l'y a fait rentrer. C'était aussi l'opinion de Longin[2]. Quelque plausible qu'elle paraisse, je ne puis l'adopter qu'en partie. Surtout je suis loin d'admettre les interprétations allégoriques, par lesquelles quelques critiques modernes ont prétendu la motiver[3]. Ainsi, je ne crois pas que l'Atlantide soit la Perse. Je reconnais volontiers, avec Proclus, que Platon a saisi et s'est appliqué à faire ressortir une certaine ressemblance entre la victoire de l'Athènes antédiluvienne sur l'Atlantide, et celle de l'Athènes historique sur les Perses. Ce sont deux événements analogues, mais distincts, l'un feint, l'autre réel. Je reconnais de même, que Platon a voulu instruire les Athéniens par l'exemple du châtiment de l'Atlantide orgueilleuse et conquérante. Mais, dans le récit de Platon, l'Atlantide n'est ni Athènes, ni une faction athénienne; c'est une puissance redoutable, dont Athènes triomphe par sa valeur. Plutarque dit, il est vrai, que Solon eut l'intention d'écrire *l'histoire ou la fable atlantique, qu'il avait entendu raconter d'après les traditions de Saïs*, et

1 II, 3, t. 1, p. 161, Tauchn., in-18. Après avoir dit ironiquement que Posidonius cite fort à propos la destruction de l'Atlantide comme exemple des envahissements de la mer, Strabon ajoute : « Il aime mieux croire tout cela que d'admettre que l'Atlantide a été anéantie par celui qui l'avait formée, comme autrefois la muraille des Achéens par le poëte. » V. Homère, *Il.*, XII, 3-5. Cf. Aristote, cité par Strabon, XIII, 1, t. 3, p. 108, Tauchn., in-18. M. Stallbaum a donc tort de compter Strabon au nombre de ceux qui n'ont pas osé contester la vérité du récit de Platon.

2 V. plus haut, § 2.

3 V. *Ibid.*

qui concernait les Athéniens[1]. Mais nous savons quel rôle les Athéniens y jouaient, et la phrase de Plutarque, invoquée par Bartoli, ne signifie pas sans doute que les habitants de Saïs avaient raconté à Solon les luttes des factions athéniennes, la tyrannie de Pisistrate, la guerre des Perses et celle du Péloponnèse. Il n'est donc pas vrai que Platon, dans ce récit, ait déguisé à dessein, sous de faux noms et de fausses dates, l'histoire récente de sa patrie. Mais je ne pense pas non plus qu'il ait voulu traiter un sujet purement fictif. Il s'exprime avec l'accent de la vérité sur l'origine de cette tradition et sur la manière dont elle lui était parvenue. Ainsi, dans le *Timée*, il a grand soin de nous dire que Critias la tenait de Dropide son bisaïeul, ami intime de Solon. Il ajoute dans le *Critias*[2], que Solon avait écrit des notes sur la narration du prêtre égyptien, en traduisant en grec, d'après leur signification, les noms propres déjà traduits de la langue de l'Atlantide dans celle des Egyptiens, et comptait s'en servir pour la composition d'un grand poëme sur ce sujet. Il nous apprend que ces notes précieuses se trouvaient entre les mains du second Critias, qui les avait reçues de son aïeul Critias, fils de Dropide. Or, le second Critias était cousin-germain de la mère de Platon. Ne parlant jamais de lui-même dans ses dialogues, Platon ne pouvait indiquer plus clairement que son récit de la conversation de Solon avec le prêtre était fondé sur des témoignages et des documents authentiques. Je ne puis croire qu'il se soit appliqué à tromper ses lecteurs sur les traditions de sa famille. Pourtant, MM. Ast[3] et Kleine[4] prétendent que ce fut Platon qui le premier rapporta d'Egypte cette tradition, et M. Stallbaum[5], qui n'hésite pas à croire que l'Atlantide est l'A-

1 V. Plutarque, *Solon*, c. 31.
2 P. 113.
3 *Platon's Leben und Schriften*, p. 374.
4 *Quæst. quæd. de Solonis vit. et fragm.*, Duisb., 1832, p. 8.
5 *Proleg. de Crit. Plat.*, p. 375, et notes sur le *Critias*, p. 113, c, Goth. et Erf., 1838.

mérique, connue des Egyptiens, se défie cependant assez de Platon pour lui prêter aussi ce mensonge. Je ne vois pas ce que la critique historique peut gagner à ce mélange d'incrédulité pour les témoignages les moins suspects, et de foi naïve pour les plus vaines hypothèses. D'un autre côté, Bartoli[1] affirme que Solon avait composé un poème sur l'Atlantide ; il confond même ce poème prétendu avec les cinq mille vers élégiaques et politiques de Solon, mentionnés par Diogène de Laërte[2] et il suppose que Platon en a fait son profit. Ici l'accusation de mensonge se trouve compliquée d'une accusation de plagiat. Mais les vers de Solon étaient populaires à Athènes, et il résulte du *Timée* que la fable de l'Atlantide y était inconnue du temps de Socrate. C'est là un point sur lequel Platon ne pouvait tromper ses contemporains. Dira-t-on que le poème de Solon était resté inédit ? Mais alors qu'est-il devenu ? Quel témoignage digne de foi en prouve l'existence ? Pourquoi Platon ne l'a-t-il pas publié, au lieu de le traduire en prose ? Cependant M. Bach[3] et M. Letronne[4] parlent du poème de Solon intitulé Ἀτλαντικὸς λόγος, avec la même assurance que Bartoli, et en s'appuyant comme lui du témoignage de Plutarque[5]. Or, Plutarque dit en d'autres termes à peu près la même chose que Platon. Dans les dernières années de sa vie, Solon ayant mis la main à son grand travail sur l'*histoire vraie ou fabuleuse de l'Atlantide*, ἀψάμενος μεγάλης τῆς περὶ τὸν Ἀτλαντικὸν λόγον ἢ μῦθον πραγματείας, s'en lassa, dit Plutarque, non pas faute de loisir, comme Platon le suppose, mais plutôt à cause de son grand âge, effrayé de l'étendue de cette composition. Plutarque cite à ce sujet quelques vers composés par Solon

1 *Essai sur l'expl. hist. donnée par Platon de sa Rép. et de son Atlantide*, liv. 1, § 1-17.

2 liv. I, c. 2, sect. XIV, § 61.

3 *Solonis atheniensis carm., quæ supers.*; Bonn. ad Rhen., 1825, p. 35-56 et 113.

4 *Essai sur les idées cosmogr. qui se rattachent au nom d'Atlas. Bullet. univ. des sc.*, sect. VII, t. 17, p. 146.

5 *Solon*, c. 31, 32.

dans sa vieillesse, et qui prouvent que le loisir ne lui manquait pas. Solon s'occupa de mettre en ordre ses notes et de tracer le plan de son poëme, puis y renonça, sans doute avant d'en avoir écrit un seul vers. Car Plutarque appelle le sujet de l'Atlantide un site fort beau, mais *désert*, que Platon entreprit de disposer et d'orner par une magnifique architecture. Dans le *Timée*, Platon exprime éloquemment ses regrets de ce que Solon n'avait pu exécuter son œuvre. Je pense, avec Plutarque[1], que Platon, tenant à Solon par les liens du sang[2], a eu la pensée de remplir pieusement les intentions de son aïeul, mais suivant la nature de son propre génie : il était poëte en prose; tant d'autres ne le sont pas, et font des vers! Je doute, par exemple, que le *Critias* ait gagné beaucoup à être mis en vers grecs par un certain Zotiée[3]. Deux poëtes français ont aussi chanté l'Atlantide, mais non sans s'écarter de l'antique tradition[4]. Quant à Platon, il me paraît très-probable que son récit est à peu près conforme, sauf les détails, à celui que Solon avait réellement entendu de la bouche du prêtre égyptien. Là paraît s'arrêter la foi de Plutarque au sujet de l'Atlantide : la mienne ne va pas plus loin.

J'avoue que les archives du temple de Saïs et la véracité du prêtre Paténéït ne m'inspirent pas beaucoup de confiance[5]. C'était une manie des Grecs, d'estimer infiniment

1 Solon, c. 32.

2 V. note 1.

3 V. Porphyre, *Vie de Plotin*, c. 7.

4 L'un, c'est l'illustre académicien que la France a perdu récemment, l'auteur d'*Agamemnon* et de *Pinto*, moins heureusement inspiré dans son poëme géologique intitulé l'*Atlantiade*. L'autre, ce serait Clotilde de Surville, s'il fallait en croire MM. de Roujoux et Ch. Nodier, continuateurs un peu tardifs de la publication aussi estimable que peu authentique de M. Vanderbourg. En effet l'histoire, étrangement altérée, de la grande île de Platon paraît sous forme d'épisode dans un *fragment du neuvième chant de la Phélypéide*, débris, aussi réel que les Açores, d'un poëme aussi problématique que l'Atlantide même. V. les *Poésies inédites de Clotilde de Surville*, Paris, 1826.

5 Sur ce point, je suis de l'avis de Bernard de Mallinkrot. Fabricius étend ses soupçons sur Solon et sur Platon lui même.

tout ce qui venait, ou semblait venir de la mystérieuse Egypte, et de vouloir y trouver l'origine de leurs sciences, de leur histoire, de leurs ancêtres et de leurs dieux. Platon même, au commencement du *Timée*, a grand soin de montrer que les institutions de sa république idéale sont conformes aux antiques institutions égyptiennes; et de son vivant, il fut exposé aux railleries de ceux qui l'accusaient de s'être contenté de transcrire dans son traité de la *République* les lois de l'Egypte[1]. Les prêtres égyptiens, qui avaient su faire naître cet engouement, devaient en être flattés, et se plaire à l'entretenir. En général, ils me paraissent avoir singulièrement abusé de la crédulité et de l'admiration superstitieuse des Grecs qui allèrent les visiter[2]. Cependant Platon n'en fut pas complétement dupe : il déclare dans son dernier ouvrage[3] qu'il y a *beaucoup de choses mauvaises* chez les Egyptiens; seulement il croit devoir leur envier l'immobilité absolue imposée par leurs lois à la musique, à la poésie, à la sculpture et à tous les beaux-arts depuis *dix mille ans*. Du reste il attribue, pour toute sagesse, aux Egyptiens et aux Phéniciens une certaine ruse, une cartaine habilité commerciale, et un amour du gain qui étouffe chez eux toutes les grandes pensées, tous les sentiments généreux, soit, dit-il, qu'il faille s'en prendre à leurs législateurs, ou à quelque sort funeste, ou à quelque autre cause naturelle[4]. Dans le *Timée*, il parle d'après Solon, qui, dégoûté de la versatilité des Athéniens, dut être frappé du spectacle de la stabilité égyptienne, et à qui les prêtres de Saïs purent conter tout ce qu'ils voulurent sur des événements merveilleux antérieurs au troisième déluge avant celui de Deucalion[5]. Le platonicien Crantor, mort trente-trois ans seu-

1 V. Crantor cité par Proclus, *Sur le Tim.*, p. 24.
2 V. Meiners, *Histoire des sciences dans la Grèce*, trad. par Laveaux, Paris, an VII; liv. II, t. 1, p. 89 et suiv.; liv. 3, chap. 11, t. 2, p. 92 et suiv. — Cf. Meiners, *Hist. doctr. de vero deo.*
3 *Lois*, II, p. 656-657.
4 *Ibid.*, V, 747, c.
5 V. le *Critias*, p. 111, e.

lement après Platon, racontait que de son temps les prêtres Égyptiens avaient soin de montrer aux Grecs des colonnes où ils affirmaient que l'histoire de l'Atlantide se trouvait inscrite. Mais les expressions mêmes de Crantor, rapportées par Proclus[1], montrent assez que ces voyageurs grecs, ne sachant pas plus que Solon, lire les hiéroglyphes, étaient obligés, comme lui, d'en croire les prêtres sur parole. Remarquons aussi que, du temps de Solon, ce n'était pas encore sur des colonnes qu'ils montraient le texte de cette merveilleuse histoire. Dans la première conversation qu'ils eurent avec lui sur l'Atlantide, ils lui promirent, comme Platon le raconte dans le *Timée*, de lui donner une autre fois de plus grands détails, *lorsqu'ils auraient en main les écrits eux-mêmes*[2]. Toute cette narration de la victoire des anciens Athéniens, frères des habitants de Saïs, sur ceux de l'île Atlantide ne serait-elle point une fable égyptienne inventée tout exprès pour flatter l'amour-propre des Athéniens d'alors, et obtenir leur alliance? Quand ce ne serait là qu'une hypothèse, elle me paraîtrait plus vraisemblable que bien d'autres. Mais des faits nombreux viennent l'appuyer. Il était de la politique des Égyptiens d'être bien avec les Grecs : en effet, on sait qu'ils en obtinrent de grands secours contre les Perses. Dès long-temps ils s'étaient préparé cette alliance. Platon nous apprend, dans le *Timée*, que les prêtres et le peuple de Saïs avaient accueilli avec empressement le législateur d'Athènes, et il fait dire à Critias que de son temps encore les habitants de Saïs montraient une grande affection pour les Athéniens. Hérodote[3] raconte qu'Amasis, roi d'Égypte, né à Saïs et précisément contemporain de Solon, épousa une femme grecque, donna aux Grecs une ville en Egypte, permit de construire en différents lieux des autels pour le culte des Grecs, qu'il attirait ainsi dans son royaume, contribua lui-même à la reconstruction du temple de Delphes, consacra

1 *Sur le Tim.*, p. 24.
2 *Timée*, p. 24, a.
3 II, 177-182.

dans divers temples de la Grèce des statues des Dieux, entre autres de Minerve, et se montra constamment l'ami des Grecs. Peut-être était-ce lui qui avait fait construire près de Lerne ce temple de *Pallas Saïtide*, dont nous avons déjà parlé. Enfin, trois historiens du siècle d'Alexandre, cités par Proclus, nous ont appris que les habitants de Saïs se servaient de diverses traditions sur leur parenté avec Athènes et sur l'identité réelle ou prétendue du culte de Néïth et de celui de Minerve, pour réclamer l'alliance d'Athènes[1]. Sans doute, si les prêtres égyptiens imaginèrent la destruction de l'Atlantide, c'est que l'on croyait à la possibilité de catastrophes semblables; c'est que la fable de la Lyctonie ou d'autres mythes relatifs à Neptune *Enosichthon*, avaient préparé les esprits à accepter la fable de l'Atlantide. S'ils placèrent dans l'Océan atlantique la patrie de ce peuple conquérant, inventé tout exprès pour flatter l'amour-propre des Athéniens par l'éclat inattendu d'une antique et prodigieuse victoire, et si plus tard Platon ajouta si facilement foi à ce récit, c'est que les imaginations étaient vivement excitées par les découvertes véritables des Phéniciens et des Carthaginois au-delà des Colonnes d'Hercule, et par celles qu'on leur attribuait; c'est que toutes les merveilles paraissaient croyables, quand elles se rapportaient au grand Océan. Mais il me semble impossible d'admettre que le bruit de la découverte d'un nouveau continent par les Phéniciens ou par les Carthaginois ait pu servir de fondement, ou même de prétexte, à la fable de l'Atlantide. En effet, si des navigateurs contemporains, ou d'une époque récente, avaient vu quelque chose qui ressemblât à cette île, on se serait bien gardé de la supposer détruite depuis des milliers d'années. Il est bien vrai qu'au XVII[e] siècle on fut quelque temps sans pouvoir retrouver le Groënland, et que Lamothe-Levayer craignait qu'il n'eût eu le sort de l'Atlantide[2]. Mais il ne supposait pas que la

1 V. § 7.

2 V. Lamothe Levayer, *Géogr. du prince*, chap. 29, et *Des voyages*, t. 8, p. 69, des Œuvres; 1684.

date de la destruction pût être antérieure à celle de la découverte.

§ XII. *Quelles sont les traditions antiques qui ont contribué à préparer la découverte du Nouveau-Monde* [1]*; et l'Atlantide de Platon y a-t-elle eu quelque part?*

Christophe Colomb, qui nous fait connaître lui-même les sources de son heureuse inspiration[2], ne dit rien de l'Atlantide. Fernand Colomb, dans ses mémoires sur son père[3], la nomme en passant. Herrera déclare que le rapprochement entre l'Atlantide et l'Amérique a été imaginé par les ennemis de Colomb[4]. En effet, pourquoi le grand amiral serait-il allé chercher une île qui ne devait plus exister? Il ne dit rien non plus des auteurs anciens qui ont cru à l'existence d'un autre continent sous notre parallèle[5]. L'île de Diodore, celle du faux Aristate, célébrée par le Dante[6], les îles Fortunées, que les géographes du moyen-âge plaçaient fort loin, tantôt au nord, tantôt au midi[7], les îles Hespérides, que le comte de Carli[8] a tort de prendre pour les Antilles, d'autres îles fabuleuses que les légendaires du moyen-âge imaginaient au-delà des Canaries, par exemple, les îles de Saint-Brandan, l'île des Sept-Evêques, l'île Antilia[9], enfin le bruit de quelques

1 Cette question intéressante a été traitée d'une manière étendue par M. Alex. de Humboldt. Je profite ici des résultats de ses savantes recherches.

2 V. les lettres de Chr. Colomb, dans les *Rerum ital. script.*, de Muratori, t. 13.

3 *Historia del amirante don Christoval Colomb*, trad. ital. d'Alph d'Ulloa, Venise, 1571.

4 V. M. Alex. de Humboldt, *Exam. crit. de la géogr. du nouv cont.*, t. 1, p. 167-168.

5 V. *Ibid.*, t. 1, p. 182-183.

6 V. plus haut, § 5.

7 V. M. de Humboldt, *Exam. crit.*, etc., t. 2, p. 163 et suiv.

8 *Opere*, t. 12, p. 188.

9 V. M. de Humboldt, *Exam. crit.*, etc., t. 1, p. 28-30; t. 2, p. 163 et suiv.

découvertes plus récentes et en partie réelles [1], paraissent n'avoir exercé sur son esprit qu'une influence secondaire, en lui faisant espérer de trouver où relâcher pendant le cours de la traversée qu'il méditait. L'idée fixe de Colomb était d'aller aux Indes orientales par un chemin plus court que celui de Vasco de Gama. Elle lui avait été inspirée par une opinion ancienne, en partie vraie, en partie erronée. En effet, dès l'antiquité, la doctrine de la sphéricité de la terre étant devenue dominante, et celle de l'unité de la mer extérieure ayant conservé de nombreux partisans, plusieurs géographes avaient pensé qu'il n'était pas absolument impossible de naviguer tout droit du détroit de Gibraltar à la côte orientale d'Asie, quoique la traversée pût être bien longue et bien difficile, surtout à cause de l'absence de ressources au milieu de l'Océan désert [2]. Il est vrai que les objections s'étaient produites en grand nombre : Pline [3] et Macrobe [4] soutenaient qu'il était impossible de traverser l'Océan. Lactance [5] et beaucoup de pères de l'Eglise, suivis par Cosmas [6], repoussaient même comme absurde la croyance à la rotondité de la terre et aux Antipodes. Saint Augustin [7] se contentait d'en douter. Saint Clément de Rome [8] présumait qu'il y avait d'autres terres au-delà de l'Océan; mais il croyait, comme saint Augustin, qu'il était impossible d'y aller et que par conséquent elles devaient être désertes. Pendant le cours du moyen-âge, ce préjugé disparut devant l'ardeur des navigations lointaines et les légendes qu'elle inspirait et qui la favorisaient à leur tour. Parmi les anciens, quelques-uns, comme Strabon, pensaient que de l'Espagne à

1 V. M. de Humboldt, *Exam. crit.*, etc., t. 2, p. 175 et suiv.

2 V. Strabon, I, 4; II, 5; t. 1, p. 102, 179, Tauchn., in-18.

3 II, 67.

4 *Sur le songe de Scip.*, II, 5.

5 *Div. instit.*, III, *De fals. sap. philos.*, c. 24.

6 V. plus haut, § 2 et 9.

7 *Civ. D.*, XVI, 9.

8 *Ep. I, aux Corinthiens*, dans la *Coll. patr. qui temp. Apostol. vixerunt*, Cotelier, Anvers, 1698; vol. 1, p. 158-159.

l'Inde par l'occident il devait y avoir plus de la moitié du tour du monde[1]. Mais d'autres géographes supposaient qu'entre l'occident de l'Europe et l'orient de l'Asie la traversée devait être assez courte[2]. En effet Ctésias, Onésicrite et Néarque prolongeaient l'Inde presque indéfiniment vers l'est[3]. D'un autre côté, par une erreur contraire à l'opinion exagérée de Platon sur l'étendue de la terre[4], Aristote[5] et Sénèque[6] supposaient que l'orient de l'Inde devait être peu éloigné de l'occident de l'Afrique. Pline[7] et Pomponius Mela[8] racontent, sur la foi de Cornelius Nepos, que des Indiens, poussés par la tempête, de la mer des Indes jusque sur les côtes de la Germanie, auraient été donnés par un roi des Suèves à Q. Metellus Celer, alors proconsul des Gaules. Il y a évidemment là, soit erreur, soit imposture. Gomara[9] croit que ces faux Indiens étaient des Esquimaux du Labrador. On a fait bien d'autres conjectures pour rendre compte de cet événement réel ou supposé[10]. Cornélius Nepos croyait que ces Indiens devaient être venus, non pas en traversant l'Océan atlantique, mais par la mer du Nord, le long des côtes septentrionales de l'Asie et de l'Europe, en passant devant l'ouverture prétendue de la mer Caspienne. Cependant, comme on pouvait tout aussi bien leur attribuer une autre

1 V. Strabon, II, 5, t. 1, p. 179, Tauchn., in 18. Ailleurs, I, 4, p. 102, il se contente de soutenir contre Eratosthène que cette distance forme plus du tiers du parallèle qui passe par ce degré de latitude.

2 V. à ce sujet un mémoire de M. Letronne dans le *Journal des savants*, août 1831, p. 476-480, et p. 545-555.

3 V. Strabon, XV, 1, t. 3, p. 255-256, Tauchn., in-18.

4 V. plus haut, § 9.

5 *Du ciel*, II, 14, p. 297-298, Bekker.

6 *Nat. quæst.*, I, *præf.* De cette simple conjecture de Sénèque, le baron de Zach ose conclure que dès lors on allait fréquemment d'Europe en Amérique. V. *Corresp. astron.*, année 1826, t. 14, p. 386.

7 II, 67.

8 III, 5.

9 *Historia de las Indias*, fol. 7, Sarragosse, 1553.

10 V. M. de Humboldt, *Exam. crit. de l'hist. de la géogr. du nouv. cont.*, t. 2, p. 263-278.

route, ce récit était de nature à faire paraître plus vraisemblable l'opinion d'Aristote et de Sénèque, qui, reproduite par Roger Bacon [1] et par le cardinal d'Ailly [2], inspira à Christophe Colomb son projet de gagner l'orient par l'occident, ainsi qu'il le déclare lui-même dans sa lettre *aux Monarques Espagnols*, datée d'Haïti, 1498. Ses découvertes mêmes ne le détrompèrent pas. Pour lui, les Antilles furent des îles de la côte d'Asie; l'Amérique fut le prolongement de l'Inde [3], et la trace de cette erreur s'est conservée dans le nom de ces *Indes* nouvelles, qu'il a bien fallu reconnaître enfin pour *occidentales* [4].

Ainsi l'Atlantide, qui n'est pas l'Amériqne, ne figure pas même parmi les opinions géographiques qui ont contribué d'une manière notable à amener la découverte du Nouveau-Monde.

§ XIII. *Conclusions.*

1° Le récit de Platon sur l'Atlantide n'est point, de sa part, une pure fiction. Cette tradition lui venait réellement de Solon, son aïeul, qui la tenait des prêtres d'Egypte; mais Platon le premier l'a livrée à la publicité chez les Athéniens.

2° Elle se trouve encadrée au milieu de plusieurs erreurs populaires et de diverses opinions cosmographiques très-répandues chez les Grecs; mais, prise à part et en elle-même, elle ne s'appuie sur aucune tradition grecque d'origine : d'après Platon même, elle repose uniquement sur le témoignage des prêtres de Saïs.

1 *Opus majus*, p. 183, Londres, 1733, f°.

2 *Imago mundi*, 15 et 68, et *Compend. cosmogr.*, c. 19 et 49.

3 V. les historiens de Christophe Colomb et de la découverte du nouveau monde, surtout Herrera et Washington Irving, et l'ouvrage de M. Alex. de Humboldt.

4 Par un reste de cette même erreur, Jean Schoner, en 1533, unissait le Canada et la Floride avec l'Asie boréale et les séparait de l'Amérique. *Opusculum geographicum*, 40 p. in-4°, Noricæ, 1533, liv. 2, c. 20.

3° Les prêtres égyptiens avaient l'habitude d'en imposer aux Grecs. Solon ne pouvait contrôler la vérité de leurs assertions sur l'Atlantide; la fable qu'ils lui ont contée pouvait leur être utile; et en effet, leurs concitoyens en ont tiré parti pour un but politique poursuivi avec persévérance, et ont fait valoir, pour le même but, d'autres traditions contradictoires avec celle-là : puissante raison de ne croire ni à l'une, ni aux autres.

4° Si cependant ils avaient dit vrai, l'Atlantide aurait occupé autrefois un immense espace dans l'Océan, à l'ouest du détroit de Gibraltar, et aurait presque touché à la côte d'Espagne près de ce détroit, mais elle n'existerait plus; et la situation qu'ils lui attribuaient ne permet pas de supposer qu'on ait pu la croire détruite, tandis qu'elle aurait continué d'exister. C'est donc une étrange prétention que celle de l'avoir retrouvée en Afrique, ou dans les mers du Nord, en Amérique, ou en Palestine.

5° La fable de l'Atlantide suppose que, du temps de cette île, l'Europe, l'Asie et l'Afrique existaient comme aujourd'hui. Ainsi, en plongeant dans l'Océan une île plus grande que l'Asie et l'Afrique ensemble, un tremblement de terre aurait tout-à-coup et pour toujours diminué de moitié l'étendue de la terre ferme, et considérablement augmenté celle des mers sur toute la surface du globe; et cette catastrophe aurait eu lieu, non pas dans une des grandes époques géologiques, mais dans un temps où l'Egypte était florissante et où le genre humain avait déjà peuplé depuis long-temps l'occident de l'Europe. Ce récit, dénué de preuves, est donc en même temps incroyable.

6° Il n'offre que deux parties qui soient susceptibles d'être vérifiées, et toutes deux sont reconnues fausses; car il n'y a point de continent qui entoure de toutes parts l'Océan et sur lequel les habitants de l'Atlantide aient pu étendre leurs conquêtes; et il n'y a pas non plus, à la place de l'île, de bas-fonds qui s'opposent à la navigation.

7° D'après cela, il semble qu'on aurait pu se dispenser

de chercher, soit l'Atlantide même, soit ses débris, dans la Méditerranée, dans toute l'étendue de l'Océan atlantique et jusque dans la mer du Sud, où le chancelier Bacon avait cru trouver la place libre pour son *Atlantide nouvelle*[1]. Maintenant cette mer elle-même est trop connue pour qu'on y puisse placer une Atlantide quelconque. Si l'on pouvait espérer de rencontrer quelque part celle de Platon, ce ne serait pas même dans le voisinage de l'*Océana*[2] d'Harrington, île très-lointaine en apparence, très-rapprochée de nous en réalité, et qu'il est aisé de reconnaître sous ce nom imaginaire. Mais ce serait sans doute près de l'île *Utopie*[3] de Thomas Morus. Utopie ! nom expressif ! inventé par le satirique Rabelais[4], puis heureusement appliqué par le grand chancelier d'Angleterre au beau pays qu'il avait rêvé, ce nom grec semble fait tout exprès pour indiquer le seul degré de latitude sous lequel aient jamais pu se produire les poétique merveilles de la grande île Atlantide. On a cru la reconnaître dans le Nouveau-Monde. Non : elle appartient à un *autre monde*, qui n'est pas dans le domaine de l'espace, mais dans celui de la pensée.

1 V. plus haut, § 2 et 11.

2 *The Commonweath of Oceana.* — V. surtout, *The Introduction*, p. 34, 35, dans la troisième éd. des œuvres d'Harrington, Londres, 1747, 1 vol. in-f°. Le beau pays d'Océana, auquel *lord Archon* donne de nouvelles lois, est une île florissante, dont les montagnes de Marpesia forment le nord, et qui domine sur sa faible voisine, l'île Panopea. Le tableau est flatté sans doute ; mais le peintre est anglais, et son intention est évidente. L'Atlantide au contraire ne nous offre point, comme Bartoli l'a cru, sous le voile d'une fiction, un pays bien connu dans l'histoire. V. plus haut, § 2.

3 *De optimo reipublicæ statu deque nova insula Utopia.* L'auteur, dans le livre premier, p. 29, Louvain, 1548, déclare que son héros Hythlodée, celui auquel est due la découverte de l'île Utopie, avait navigué, non à la manière d'Améric Vespuce, mais *à la manière de Platon*. Est-ce une allusion à la république idéale du philosophe grec, ou bien à son Atlantide, ou à toutes les deux à la fois ?

4 *Pantagruel*, liv. II, chap. 23, 31 ; liv. III, chap. 1.

APPENDICE.

Addenda et corrigenda.

1° Dans la Dissertation qu'on vient de lire, Cosmas est nommé géographe *byzantin*, à cause de la période à laquelle il appartient : il était égyptien de naissance.

2° P. 267, l. 11, au lieu de lire : de Srabon, d'Eratosthène, lisez : de Straton ; d'Eratosthène.

3° P. 269, l. 1-2, au lieu de lire : le nom, appliqué, lisez : les noms, appliqués. — *Ibid.*, l. 4, au lieu de : a fini, lisez : ont fini. — *Ibid.*, l. 5, au lieu de : celui, lisez : ceux.

4° P. 269, en note, l. 2, au lieu de : 1736, lisez : 1436.

5° P. 275, l. 19 et ailleurs, au lieu de : Bannier, lisez : Banier.

6° P. 276, l. 17 et ailleurs, au lieu de : Delisle de Sales, lisez : De Lisle de Sales.

7° P. 284, l. 2, au lieu de lire : du détroit de *Critias*, lisez : du détroit de Gadès.

8° P. 292, l. 15, après le mot : l'Amérique., ajoutez : Cette statue avait déjà été vue, dit-on, par les Portugais, en 1471. On a souvent répété cette assertion, mais sans la prouver.

9° P. 297, l. 1, après le mot : Homère, ajoutez en note : *Odyssée*, I, 54.

10° P. 298, en note, l. 7, au lieu de : *sur la terre*, lisez : *sous la terre*. — *Ibid.*, au lieu de : 120, lisez : c. 20.

11° P. 324, l. 21, au lieu de lire : une cartaine habilité, lisez : une certaine habileté.

Pour quelques fautes typographiques de moindre importance, voy. l'*Errata*, à la fin du volume.

NOTE XIV.

Il ne faut pas confondre la *sensation irraisonnable*, αἴσθησις ἄλογος, qui appartient d'après Platon, ainsi que nous le verrons plus loin[1], au genre mortel de l'âme dénué *d'intelligence, de raison et d'opinion*, avec *l'opinion*, δόξα, par laquelle l'âme immortelle, à l'occasion des sensations de l'âme mortelle, conjecture la nature et les lois des choses périssables, tandis que par *l'intelligence* elle contemple les *idées* éternelles, et que par la *science* elle apprend les *choses mathématiques*, éternelles et immuables comme les idées, mais multiples comme les choses sensibles[2].

Ici le mot *raison*, λόγος, pourrait sembler désigner spécialement la faculté d'acquérir la science des choses mathématiques. Mais nous verrons par un autre passage du *Timée*[3], qu'il s'applique également à toutes les opérations régulières de l'âme intelligente, savoir, à *l'intelligence*, à la *science*, et aussi à *l'opinion vraie*. En effet, Héraclide[4] et Plutarque[5] expliquent fort bien que, d'après Platon, la raison appartient à l'âme intelligente tout entière.

NOTE XV.

Dans le *Timée*, le mot *ciel*, οὐρανος, s'applique à l'univers. Philolaüs donnait au mot οὐρανος un sens différent[6].

1 V. notes 136, 139, 161.
2 V. note 22, § 2. Cette distinction disparaît dans la traduction de ce passage par M. Cousin.
3 V. note 28.
4 Ou Héraclite, *Allég. d'Homère*, p. 431, 432, collection de Gale.
5 *De la naiss. de l'âme*, c. 24.
6 V. note 37, § 2.

NOTE XVI.

Il y a cela dans le texte et rien de plus. Tous les manuscrits et toutes les bonnes éditions donnent : ..... πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. Cicéron traduit, il est vrai : *simulacrum æternum esse alicujus æterni*. H. Estienne voudrait qu'on ajoutât deux mots au texte grec, pour justifier la traduction de Cicéron; mais l'un de ces deux mots serait manifestement contraire à l'opinion de Platon, exprimée dans cet endroit même, et fort bien interprétée ailleurs par Cicéron [1]. En effet, nous venons de lire que le monde n'est pas du nombre des choses qui n'ont jamais commencé de naître. Ce passage du *Timée*, et une multitude d'autres, plus précis, que nous aurons soin de signaler, réfutent suffisamment Proclus et tous ceux qui, confondant les doctrines d'Aristote avec celles de Platon, veulent soutenir que, d'après le *Timée*, le monde est éternel, parce qu'il est éternellement produit [2].

Il faut laisser à Cicéron ses contre-sens et ses contradictions, aux Alexandrins leurs interprétations forcées et à Platon ses doctrines.

NOTE XVII.

Dans cette phrase, le mot οὐσία, étant le substantif abstrait du mot ὄν employé par Platon pour désigner *ce qui est véritablement*, c'est-à-dire, suivant lui, *ce qui est éternel*, signifie *l'existence absolue et éternelle* des idées. De même, γένεσις signifie *l'existence improprement dite* des choses sensibles, qui *naissent sans cesse et ne sont jamais*. C'est donc en ce sens que Platon, opposant ces deux mots, dit : L'existence est à la génération ce que la vérité, c'est-à-dire la

1 *Tuscul.*, I, 28.
2 V. note 64, § 2.

certitude intellectuelle, est à la croyance, πίστιν, c'est-à-dire à l'opinion.

NOTE XVIII.

Voilà bien, quoique Proclus, Ficin et tant d'autres veuillent en douter, l'existence du chaos posée comme antérieure, non *logiquement*, mais réellement, à celle du monde.

NOTE XIX.

§. 1.

Proclus, Ficin et Louis Leroy, voulant absolument voir dans ces paroles du *Timée* que Dieu créa les éléments, font ici un contre-sens pour le lui faire dire, tandis que la phrase signifie que Dieu se servit des éléments pour construire le monde. Ils torturent de même plusieurs passages du *Timée* où la préexistence des éléments est exprimée de la manière la plus claire [1].

§ 2.

Ce même passage et un autre que nous avons déjà rencontré, présentent une difficulté plus réelle. L'auteur y dit que tout ce qui est né est corporel, visible et tangible. Or, nous verrons que, suivant lui, l'âme du monde et les âmes des hommes et des animaux ne sont nullement perceptibles par les sens [2]. Cependant, suivant lui, ces âmes sont nées; car il nous en expliquera bientôt la formation. Il est vrai que Dieu les fait avec deux essences préexistantes [3]; mais de même il forme les corps avec une matière préexistante. Ces âmes sont donc nées ni plus ni moins que les corps, avec cette seule différence, que, suivant Platon, l'une des

1 V. note 64, § 2.
2 V. note 22, § 6.
3 V. note 22, § 3.

deux essences qui ont servi à former les âmes, savoir l'essence indivisible[1], est éternelle et immuable, tandis que la matière des corps est une chose qui naît, il est vrai, de toute éternité, ἀεὶ γιγνόμενον, mais qui n'existe jamais à proprement parler, οὐδέποτε ὄν. Il est donc bien probable qu'ici l'expresssion de Platon est allée au-delà de sa pensée : s'occupant pour le moment, non des âmes, mais des corps, et voulant marquer la différence entre les corps périssables d'une part, et de l'autre les idées éternelles, immuables et sans corps, dont ils sont les images; il a voulu dire que les corps sont tous visibles et tangibles, tandis que les idées ne le sont pas, et ne peuvent être perçues que par l'intelligence[2].

NOTE XX.

DE LA PROPORTION GÉOMÉTRIQUE FORMÉE PAR LES QUATRE CORPS ÉLÉMENTAIRES.

Le sens de cette proposition, après les phrases qu'on vient de lire et auxquelles elle est étroitement liée, est évidemment que, pour établir une proportion géométrique avec des surfaces, étant données les deux surfaces extrêmes, il suffirait d'une troisième surface moyenne proportionnelle entre les deux autres; mais qu'au contraire, pour établir une proportion géométrique avec des solides, étant donnés les deux solides extrêmes, il faut employer deux moyens termes, parce qu'il ne peut y avoir un moyen proportionnel. Or, les lignes étant représentées par des nombres, les carrés par les secondes puissances de ces mêmes nombres, les cubes par les troisièmes, cette proposition de Platon se réduit à une proposition arithmétique, qui au premier coup-d'œil doit paraître fausse; car, si $a : b :: b : c$,

1 V. note 22, § 3.
2 V. note 22, § 2, 7.

de même $a^2 : b^2 :: b^2 : c^2$, et $a^3 : b^3 :: b^3 : c^3$. Donc, il peut y avoir un moyen proportionnel entre deux cubes, comme le soutenait Démocrite, cité par Proclus[1].

Cependant il me semble que, pour justifier la proposition de Platon, il suffit d'en établir le sens tel que Platon même l'a compris. En effet, il a considéré quelles sont, relativement à la proportionnalité géométrique, les propriétés des nombres qui expriment les aires des figures planes et les volumes des solides, c'est-à-dire des *nombres plans* et des *nombres solides*, comme les appelaient les mathématiciens grecs. Or, ils nommaient *linéaires* les nombres mesurés par l'unité, qu'ils considéraient comme un point. D'après cela, il semble qu'ils auraient dû regarder tous les nombres comme linéaires. Mais, d'après la manière de parler des anciens, les *nombres linéaires proprement dits* sont des nombres entiers qui ne peuvent se former par la multiplication de deux ou de plusieurs facteurs entiers autres que l'unité; c'était donc aux nombres *premiers* qu'ils réservaient ce nom. De même ils nommaient *nombres plans proprement dits*, des nombres entiers formés par la multiplication de deux nombres linéaires proprement dits, c'est-à-dire de deux *nombres premiers*, considérés comme côtés. Le nombre plan était dit *équilatère* ou *carré*, si les deux facteurs étaient égaux; *inéquilatères*, s'ils étaient inégaux; *oblongs*, s'ils étaient beaucoup plus grands l'un que l'autre. Ils nommaient *nombres solides proprement dits* des nombres entiers formés par la multiplication de trois nombres premiers. Ils les appelaient *cubes*, quand les trois facteurs, représentant les trois dimensions, étaient égaux entre eux. La plupart de ces expressions mathématiques ont été employées ainsi par Platon lui-même[2]; toutes l'ont été par son commentateur Théon de Smyrne[3].

1 *Sur le Timée*, p. 149.
2 V. *Théétète*, p. 147, 148; *Républ.*, VIII, p. 546; *Epinom.*, p. 990, 991.
3 *Sur ce qui concerne les mathématiques dans les œuvres de Platon*, part. I, *De l'arithmétique*, chap., 6-32.

Maintenant voici l'hypothèse qui, sans aucun doute, était dans l'esprit de Platon, quand il a écrit sa proposition, fausse en apparence. Il a supposé tacitement que les trois dimensions des corps élémentaires dont il parlait, devaient être exprimées par des *nombres linéaires proprement dits*, c'est-à-dire par des nombres premiers non fractionnaires, en partant toujours de la même unité de mesure, et que par conséquent les volumes de ces corps eux-mêmes devaient être exprimés par des *nombres solides proprement dits*. Or, du moment qu'on admet cette hypothèse, la proposition de Platon est parfaitement juste, comme je vais le démontrer.

En effet, 1° entre deux *nombres plans proprement dits*, on ne peut *jamais* en intercaler deux autres de manière à former une proportion géométrique, composée de quatre termes différents, qui soient tous des *nombres plans proprement dits*. Car, soient ab et cd les deux extrêmes, x et y les deux moyens supposés, $x = \frac{abcd}{y}$. Donc si y est un nombre entier, a, b, c, d, étant quatre nombres premiers, x est fractionnaire, et cela, lors même que les deux extrêmes, ou l'un d'entre eux, seraient des carrés.

Mais entre deux *nombres plans proprement dits*, pourvu qu'ils soient *carrés*, il y a nécessairement un *nombre plan proprement dit*, moyen proportionnel. En effet, soient a^2 et b^2 ces deux carrés : on aura le moyen proportionnel ab; car $ab \times ab = a^2 \times b^2$.

Evidemment, si ces deux nombres plans extrêmes n'étaient pas des carrés, il n'y aurait pas de moyen proportionnel, qui fût un nombre entier. Car, soit x le moyen proportionnel supposé, et soient ab et c^2, ou bien ab et cd les deux extrêmes. $x = c\sqrt{ab}$, ou bien $x = \sqrt{abcd}$. Donc, a, b, c, d, étant des nombres premiers, x est une quantité irrationnelle. Mais il n'en est pas moins vrai qu'étant données deux figures planes dont les aires soient exprimées par des *nombres plans proprement dits*, si l'on veut que ces nombres deviennent les extrêmes d'une progression en *nombres plans proprement dits*, la *seule* manière d'établir la

proportion, *dans le seul cas où cela soit possible*, c'est de trouver une figure plane dont l'aire soit exprimée par un nombre de cette espèce, moyen proportionnel entre les deux autres. On conçoit donc pourquoi Platon a dit qu'entre deux surfaces *un moyen terme suffit*.

2° Au contraire, entre deux *nombres solides proprement dits*, tels que abc et def, ou tels que a^2b et c^2d, ou tels que a^3 et b^3, on ne peut *jamais* trouver un *nombre solide proprement dit*, ou même un nombre entier quelconque, qui soit *moyen proportionnel*. En effet, soit x le moyen proportionnel supposé. $x = \sqrt{abcdef}$, ou bien $x = ac\sqrt{bd}$, ou bien $x = ab\sqrt{ab}$; donc, a, b, c, d, e, f, étant des nombres premiers, x est une quantité irrationnelle. Il en est de même dans toutes les hypothèses possibles.

Mais entre deux *nombres solides proprement dits*, on peut *toujours* intercaler *deux moyens termes* de manière à former une proportion géométrique en *nombres solides proprement dits*. En effet, par exemple, $a^3 : a^2b :: b^2a : b^3$; et de même si chacun des deux nombres se compose de trois facteurs inégaux, $abc : abd :: cef : def$. Il est aisé de voir qu'il en est de même dans toutes les hypothèses possibles. On a même le choix entre plusieurs combinaisons de deux moyens termes, pour établir la proportion, quand les deux extrêmes donnés ne sont pas des cubes.

Ainsi, en supposant que les dimensions des corpuscules élémentaires fussent exprimées par des *nombres premiers*, il fallait nécessairement, comme le dit Platon, que les espèces fussent au nombre de quatre, et non pas au nombre de trois seulement, pour qu'il fût possible de former une proportion géométrique avec des corpuscules pris un dans chaque espèce. Or, quoi de plus naturel que cette supposition dans les habitudes de Platon, qui cherche en toutes choses la symétrie et la régularité? Il a pensé, comme nous le verrons plus loin, que les formes de ces quatre espèces de corps devaient être celles de quatre polyèdres réguliers[1]. Il a dû naturellement supposer

1 V. notes 66-69.

aussi que les volumes de ces *solides par excellence* devaient être exprimés par des *nombres solides par excellence*, c'est-à-dire que leurs trois *dimensions linéaires* devaient être exprimées par des *nombres linéaires proprement dits.*

On peut objecter il est vrai que, suivant Platon [1], les volumes de ces petits corps élémentaires peuvent varier, dans chaque espèce, entre certaines limites. Mais il suffit, pour résoudre cette difficulté, d'appliquer à la moyenne proportionnelle prise entre tous les volumes, supposés légèrement différents, de chacune de ces quatre espèces de corps, ce qui vient d'être dit d'un corps pris dans chacune d'elles.

Voilà en quel sens Platon a pu dire que, pour que les corps élémentaires formassent une proportion géométrique, il fallait nécessairement qu'ils fussent au nombre de quatre, et qu'ainsi entre les deux extrêmes, le feu et la terre, il y en eût deux autres. Cette interprétation qu'on vient de lire n'est guère que le développement de celle de Ficin[2], ou, si l'on veut, de ce qu'il y a de juste dans l'explication confuse, prolixe, inexacte et quelque peu contradictoire de Proclus[3], comme aussi dans celles de Nicomaque[4], d'Iamblique[5] et de Macrobe[6]. Proclus a bien vu que Platon, dans ce passage, parle d'abord des proportions en général, c'est-à-dire soit arithmétiques, soit géométriques, soit harmoniques[7], comme servant à unir des quantités exprimables en nombres; mais il a eu tort de croire que les trois mots ἀρίθμων, ὄγκων, δυνάμεων, servent à désigner ces trois espèces de proportions. Du reste il reconnaît implicitement que, pour ce qui concerne spécialement la proportion formée par les quatre espèces de corps élémentaires, Platon entend parler de la proportion

1 V. note 76.
2 *Argument du Timée*, c. 10.
3 *Sur le Timée*, p. 148-150.
4 *Arithm.*, II, p. 69.
5 *Sur Nicom.* p. 148 c, et suiv., Tennul.
6 *Sur le songe de Scip.*, I, 16.
7 V. note 23, § 1.

géométrique ; car toutes celles que Proclus cite comme exemples sont de ce genre, c'est-à-dire que le produit des extrêmes y est égal à celui des moyens, ce qui n'a lieu ni pour la proportion arithmétique, ni pour la proportion harmonique. Il comprend bien aussi qu'il faut considérer, non les figures attribuées par Platon à ces quatre espèces de corps, mais les nombres qui représentent les produits de leurs trois dimensions, c'est-à-dire les volumes des corpuscules de chaque espèce, et il dit même fort bien que, si quelquefois deux nombres représentant les volumes de deux solides peuvent recevoir entre eux un moyen proportionnel, *ce n'est pas en tant que nombres solides*. Mais tant s'en faut qu'il exprime nettement l'hypothèse sous-entendue, de laquelle dépend la vérité de la proposition de Platon.

Chalcidius[1] commence par admettre qu'il s'agit simplement de la possibilité d'interposer géométriquement un parallélogramme entre deux autres, et deux parallélépipèdes entre deux autres parallélépipèdes *semblables*. Ensuite, subsidiairement, il tâche de prouver que les volumes des quatre parallélépipèdes *semblables* peuvent former une proportion géométrique.

De même, M. Bœckh[2] croit, avec Démocrite[3], que les surfaces et les solides dont parle Platon, doivent être supposés *semblables*. Mais nous verrons que ces quatre solides sont quatre polyèdres réguliers, d'espèce différente, savoir, le cube, l'icosaèdre, l'octaèdre, et la pyramide[4]. L'hypothèse de Démocrite, de Chalcidius et de M. Bœckh n'est donc pas admissible. Ce qu'il y a de vrai, c'est que, pour exprimer en nombres les trois dernières figures, il faut considérer chacune d'elles comme équivalente à un parallélépipède rectangle, dont les trois dimensions donnent

1 *Sur le Tim.*, p. 80-84, Meurs., Leyde, 1617.
2 *De Plat. corp. mund. fabr.*, etc. Cf. Joach. Camerarius, *Quæst. promisc.*, dec. II, probl. 2, in Gruteri *Lamp. crit.*, vol. III, p. 18 et suiv.
3 Cité par Proclus, *Sur le Tim.*, p. 149.
4 V. notes 66-69.

les trois facteurs du nombre cherché. Ensuite, pour établir la proportion entre les quatre espèces de corpuscules, ainsi mesurés à l'aide d'une même unité linéaire, il n'y a plus à s'occuper de leurs formes, mais bien des volumes exprimés par les nombres, et c'est à ces nombres que s'applique la supposition énoncée plus haut et sous-entendue par Platon.

M. Lindau trouve cet endroit du *Timée* beaucoup plus facile à comprendre qu'il ne paraît au premier abord. Suivant lui, le philosophe a seulement voulu dire que trois points suffisent pour déterminer un triangle, et quatre points pour déterminer une pyramide régulière. Pour mieux établir cette proposition évidente, mais parfaitement étrangère à celle de Platon, M. Lindau offre à ses lecteurs une figure représentant, non pas une pyramide, mais un carré avec ses deux diagonales. M. Lindau aurait bien dû se borner à l'interprétation grammaticale.

M. Stallbaum déclare de son côté que le sens de ce passage est la chose la plus simple du monde. En résumé, voici l'explication qu'il propose. Suivant lui, Platon a voulu dire que les corps élémentaires doivent être liés par une *progression* géométrique. Cela posé, dit-il, la progression mesure les dimensions des corps qu'elle unit. Or, la progression propre à mesurer les dimensions des plans, se compose de trois termes, et offre deux rapports géométriques. Ainsi, ÷÷ 1 : 2 : 4. Mais les corps solides ont une dimension de plus que les plans; donc, la progression destinée à les unir doit offrir trois rapports géométriques, et, par conséquent, se composer de quatre termes. ÷÷ 1 : 2 : 4 : 8. Je ne sais vraiment comment M. Stallbaum a pu se faire illusion au point de s'imaginer qu'il se comprenait lui-même. Il aurait bien dû s'adresser les deux questions suivantes : 1° Chaque terme de la seconde progression représente-t-il un corps solide élémentaire ? Alors, pourquoi trois corps solides qui seraient entre eux dans le rapport des nombres 1, 2, 4, ne seraient-ils pas unis très-convenablement ensemble par la première progression ?

Mais ce serait exactement le contraire de ce qu'il fallait démontrer. 2° Chaque rapport géométrique exprime-t-il, comme M. Stallbaum paraît le supposer, le résultat de la comparaison d'une dimension d'une figure avec la dimension correspondante d'une autre figure ? Alors, il est vrai, trois rapports géométriques seront nécessaires pour comparer terme à terme les trois dimensions de deux corps solides, et il en résultera une progression de quatre termes, en n'exprimant qu'une fois chaque moyen proportionnel. Par exemple, dans la progression ci-dessus, les trois dimensions de l'un des solides seront 1, 2 et 4; celles de l'autre seront 2, 4 et 8; mais les solides comparés ne seront qu'au nombre de deux; et tout ce que Platon veut prouver, c'est précisément qu'il en faut quatre.

M. Cousin, de son côté, trouve aussi ce passage *beaucoup plus simple qu'on ne l'a cru jusqu'ici.* Il commence par déclarer que l'assertion de Platon est erronée; mais il pense, que, si Platon a dit une chose inexacte, c'est qu'il l'a bien voulu. Suivant M. Cousin, l'idée de proportion est tout à fait accessoire dans cette phrase, et voici tout ce que Platon s'est proposé de donner à entendre : deux surfaces peuvent être unies par un seul intermédiaire; or, M. Cousin pense que *dans le système pythagoricien, il faut deux surfaces pour faire un solide*, et trouve naturel d'en conclure qu'*il faudra deux termes intermédiaires pour unir deux solides.* Ensuite, s'il se trouve y avoir proportion entre les solides, l'union sera *encore plus parfaite.* Il me semble que ce n'était pas la peine de détourner la phrase de Platon de son sens naturel, pour y trouver un sens si étrange et si peu digne d'un mathématicien comme lui. Je crois avoir démontré au contraire, 1° que cette phrase exprime une proposition arithmétique; 2° que cette proposition, loin d'être erronée, ou même inexacte, repose sur des propriétés très-réelles des nombres formés par la multiplication de deux et de trois facteurs *premiers*, c'est-à-dire des nombres que les anciens nommaient *plans* et *solides* par excellence. Seulement, s'adressant à des disciples familiarisés avec les pro-

priétés des nombres, il a cru pouvoir sous-entendre l'hypothèse en vertu de laquelle les facteurs des termes de la proportion dont il parle devaient être *premiers*.

En somme, Platon suppose que chaque corpuscule de terre, d'eau, d'air et de feu, est un polyèdre régulier, dont le volume est exprimé par le produit des trois dimensions d'un parallélépipède-rectangle équivalent; que ces trois dimensions, en partant d'une même unité de mesure, sont exprimées par des nombres *premiers*, et que, par conséquent, les volumes de ces quatre espèces de corps sont exprimés par des *nombres solides proprement dits;* que ces volumes forment les quatre termes d'une proportion géométrique, et qu'ainsi la proportion règne dans l'univers corporel composé de ces quatre espèces de corps[1]. Voilà un système conjectural, mais parfaitement lié, et qui suppose une connaissance exacte des mathématiques, comme nous pourrons nous en convaincre mieux encore, quand Platon décrira les figures de ces quatre polyèdres réguliers[2].

NOTE XXI.

Ces sept mouvements sont les mouvements à droite, à gauche, en haut, en bas, en avant, en arrière, et le mouvement de rotation sur soi-même. Plus loin[3], en parlant de l'homme, Platon n'énumère que les six premiers mouvements, parce que le dernier, qui est, suivant lui, le plus parfait de tous, est refusé au corps humain.

1 Ocellus Lucanus, ou l'auteur du traité qu'on lui attribue, c. 2, § 10, admet aussi une proportion, dans laquelle la terre et le feu sont les extrêmes, l'eau et l'air les moyens. — Proclus, Ficin et Louis Leroy ajoutent, comme explication supplémentaire de la théorie de Platon sur ce point, des considérations relatives aux propriétés de ces quatre éléments. Ces considérations, tout-à-fait étrangères au *Timée*, sont empruntées au traité peut-être apocryphe d'Ocellus Lucanus; c. 2, § 6-18.

2 V. notes 66-69.

3 P. 43 b.

NOTE XXII.

FORMATION DE L'AME DU MONDE.

§ I. *Interprétation grammaticale.*

Ce passage du *Timée* présente des difficultés de plus d'un genre. Il est cité par Cicéron [1] et par Sextus Empiricus [2], comme un modèle d'obscurité. Après avoir examiné les interprétations diverses qu'il a reçues dans l'antiquité et dans les temps modernes, et les avoir comparées entre elles, avec le texte du *Timée* et avec l'ensemble des doctrines de Platon, je me suis formé, sur la manière d'interpréter ici sa pensée, une opinion éclectique, que je soumets au jugement du lecteur. Je commence par une explication grammaticale ; ensuite viendra l'explication philosophique.

Première phrase : Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.

Voici, suivant moi, la traduction littérale de cette phrase : « De l'essence indivisible et toujours la même et de l'essence divisible qui naît dans les corps, *de ces deux espèces d'essences*, ἐξ ἀμφοῖν (οὐσίας εἰδοῖν), il forma par leur mélange *une troisième espèce d'essence*, τρίτον οὐσίας εἶδος, *tenant le milieu entre les deux autres*, ἐν μέσῳ, participant *d'ailleurs*, αὖ, à la nature du *même* et à celle de *l'autre*, et il la plaça ainsi entre *celle de ces deux espèces qui est indivisible*, τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν (τῶν οὐσίας εἰδῶν), et celle qui est divisée dans les corps. »

[1] *Ad Att.*, liv. VII, ép. 13.
[2] *Contre les mathém.*, liv. I, c. 13, s. 301.

Au contraire Proclus[1], par une inversion forcée, fait dépendre les deux premiers génitifs des mots ἐν μέσῳ[2], et suppose que les mots ἐξ ἀμφοῖν désignent ce que Platon nomme *le même*, ταὐτόν, et *l'autre*, θάτερον; mais, suivant Proclus lui-même, outre ces deux choses, une troisième, savoir *l'essence*, οὐσία, entre dans la composition de l'âme, et ces deux choses même ne sont nommées que dans le membre de phrase suivant. Ensuite, quoique le mélange avec l'essence ne soit indiqué que dans le troisième membre de phrase, la troisième espèce d'essence, dont deux éléments auraient été seuls énumérés par Platon, serait cependant, à en croire Proclus, l'essence même de l'âme. Il y a donc contradiction évidente dans cette interprétation de Proclus. D'ailleurs que signifieraient alors les phrases qui suivent ?

Seconde phrase : Καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ.

Traduction littérale : « Et prenant *ces espèces d'essence*, αὐτὰ (τὰ οὐσίας εἴδη), *au nombre de trois*, τρία ὄντα, il les mélangea toutes en une seule espèce, unissant par force avec le *même* la nature de *l'autre* difficile à mêler avec lui. »

Suivant Proclus, ces choses au nombre de trois, αὐτὰ τρία ὄντα, seraient 1° la nature du *même*, c'est-à-dire celle de l'intellect éternel et parfaitement indivisible ; 2° la nature de l'*autre*, c'est-à-dire, suivant lui, celle des choses sensibles ; 3° la nature intermédiaire, c'est-à-dire celle de l'âme. Mais n'est-il pas absurde de dire que pour obtenir la nature de l'âme, il faut mêler la nature de l'âme avec deux autres natures ? Plutarque[3] dit fort bien que dans l'harmonie de l'âme du monde, la troisième essence sert d'intermédiaire entre les deux essences extrêmes, de même

1 V. Proclus, *Sur le Tim.*, p. 165-193.

2 M. Stallbaum, par une inversion non moins forcée et non moins inutile, prétend faire dépendre ces deux génitifs du substantif εἶδος : il propose en outre d'altérer le texte par divers changements, entre autres par la suppression des mots αὖ πέρι.

3 *De la naiss. de l'âme*, c. 25.

que dans l'harmonie du corps du monde les deux moyens termes, c'est-à-dire l'air et l'eau, servent de liaison entre le feu et la terre. Du reste, Plutarque paraît entendre, comme Proclus, que cette troisième essence, d'après la première phrase, est formée du *même* et de *l'autre*, ἐξ ἀμφοῖν; mais du moins il a bien vu que cette troisième essence n'est qu'une des trois essences dont l'âme se compose, suivant Platon.

Pour soutenir que Proclus a raison de considérer la troisième essence comme l'essence même de l'âme, on a proposé[1] de rappeler, malgré l'autorité de la plupart des manuscrits et de Proclus lui-même, la leçon des vieilles éditions, τρία λαϐὼν αὖ τὰ ὄντα. Mais si l'on entend que ces *trois êtres* sont les trois natures énumérées par Proclus, et dont une est celle de l'âme, la contradiction reste tout aussi évidente qu'auparavant. Entendra-t-on au contraire que ces trois êtres sont le *même*, l'*autre* et l'*essence?* Mais le mélange du *même* et de l'*autre* a, suivant Proclus, été déjà exprimé dans la première phrase, et certainement le mélange avec l'*essence* le sera dans la troisième. Comment donc le mélange de ces trois choses serait-il exprimé ici dans la seconde phrase, comme une opération à part, ainsi que l'indiquerait la particule αὖ? Surtout comment alors l'essence même de l'âme pourrait-elle avoir été formée déjà par le mélange du *même* et de l'*autre*, exprimé dans la première phrase? Enfin, comment cette expression τρία τὰ ὄντα, *les trois êtres*, pourrait-elle désigner ces trois choses, dont deux ne sont nommées que dans la suite de la phrase, et dont la troisième ne le sera que dans la phrase suivante? Ainsi je ne vois pas ce que l'on gagnerait à cette altération du texte. Il faut donc reconnaître que Platon a voulu exprimer ici le mélange de trois essences pour former l'essence de l'âme, et que, par conséquent, aucune des trois n'était cette essence même, qui résulte du mélange définitif.

1 V. la dissertation intitulée : *Du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, par M. Jules Simon, p. 160 ; Paris, 1839.

Troisième phrase : Μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκε διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην.

Traduction littérale : « Et mêlant *ces deux natures*, μιγνὺς δὲ (θατέρου φύσιν καὶ ταὐτόν, à la fin de la phrase grecque précédente), avec l'*essence*, et de ces trois choses en ayant fait une seule, il divisa encore ce tout en autant de parties qu'il convenait, et chacune de ces parties offrait un mélange du *même*, de l'*autre* et de l'*essence*. »

En résumé, d'après cette interprétation grammaticale, l'ensemble de ces trois phrases signifie que l'essence de l'âme résulte de l'union de trois essences, l'une indivisible et immuable, une autre divisée dans les corps, et la troisième formée du mélange des deux premières, entre lesquelles elle tient le milieu, et qu'en outre l'essence de l'âme offre un mélange de trois natures que Platon nomme le *même*, l'*autre* et l'*essence*. Comme ce sont-là des termes qui appartiennent à Platon, j'ai eu grand soin de les reproduire fidèlement, quoiqu'ils puissent paraître un peu bizarres en notre langue. Dans ma traduction de ce passage important et obscur, j'ai dû sacrifier l'élégance à l'exactitude.

§ 2. *De l'essence.*

Le sens grammatical de ces trois phrases me paraissant bien établi, j'arrive à l'interprétation philosophique, qui présente des difficultés plus graves encore. Et d'abord, quand Platon dit que trois essences réunies forment l'essence de l'âme, quelle valeur donne-t-il au mot *essence* ?

Plus haut [1], ce mot οὐσία signifiait l'essence absolue, c'est-à-dire l'existence éternelle et immuable. Plus bas [2], ce mot signifiera l'essence en général, c'est-à-dire l'existence quelconque, ὕπαρξις, comme dit Proclus, participation

1 V. note 17.
2 V. § 4, et note 62.

plus ou moins imparfaite à l'essence absolue. Ici, il signifie la manière d'être d'une chose, c'est-à-dire l'ensemble de ses attributs propres. Ainsi, dans ce nouveau sens, οὐσία δένδρου par exemple, c'est tout ce qui constitue un arbre, c'est l'*essence* de l'arbre. Du reste, si le mot οὐσία réunit ces trois significations, c'est que pour les choses auxquelles n'appartient pas l'existence absolue, c'est-à-dire éternelle et immuable, l'essence, réunion de leurs qualités, est précisément, suivant Platon, ce qui fait qu'elles ressemblent aux idées éternelles qui *sont* réellement, et qu'elles participent ainsi en quelque manière à l'*existence*, οὐσία[1].

Il faut bien se garder de confondre les essences des objets avec les idées éternelles; car Timée dit, dans ce dialogue, que les idées existent en elles-mêmes, et ne peuvent jamais passer dans aucune autre chose; les essences, au contraire, sont les images des idées éternelles, et, d'après Platon, les essences mobiles et changeantes, celles qui *naissent toujours et ne sont jamais*, ont besoin d'un support. Ce sont donc elles qui, appliquées à la matière première, constituent, comme nous le verrons, les choses produites. Nous lirons en effet, dans le passage relatif à la matière première, que toute chose produite se compose, d'une part, de *lieu*, c'est-à-dire de *matière*[2], d'autre part, de *forme*, c'est-à-dire d'essence. Platon en dit autant dans le *Philèbe*[3], et ajoute que la *forme*, πέρας, tient le milieu entre l'unité absolue, τὸ ἕν, et la matière indéterminée, ἄπειρον.

Mais l'essence est-elle une partie des idées elles-mêmes, comme pourrait le faire croire le mot μέθεξις, *participation*, employé fréquemment par Platon pour désigner le rapport des choses sensibles aux idées; ou bien est-ce une chose distincte, mais ressemblante, comme semblerait plutôt l'indiquer l'emploi du mot μίμησις, *imitation*,

1 Sur ces divers sens du mot οὐσία dans Platon, outre Proclus, *Sur le Timée*, p. 188, voyez la note 62.
2 V. note 61, § 2.
3 P. 16, 25, 26. Cf. p. 16-18, 23-31.

par les Pythagoriciens, et l'emploi par Platon de ce même mot et des expressions *μίμημα*, *εἰς ὁμοιότητα*, dans le *Timée*, de l'expression *ὁμοιώματα* dans le *Parménide*, et de l'expression corrélative *παραδείγματα*, dans divers dialogues? Puisque, suivant le *Timée*, les idées ne peuvent jamais passer dans aucune autre chose [1], évidemment il en est ainsi des idées entières, et par conséquent les essences, qui résident dans les objets, sont complètement distinctes des idées, dont elles sont les images. C'est ce qui est confirmé d'ailleurs par l'ensemble des doctrines de Platon; car, à l'exception d'une seule essence, savoir de l'essence indivisible et immuable, dont nous aurons bientôt à expliquer la nature, il considérait toutes les essences des choses comme n'offrant rien de stable, et par conséquent étrangères au domaine de la science [2]. Aussi, d'après les témoignages d'Aristote [3] et de Posidonius [4], tandis que les Pythagoriciens regardaient les nombres, c'est-à-dire les idées, comme inséparables de leurs images, Platon, au contraire, distinguait trois espèces de nombres, savoir: 1° les nombres intelligibles, *νοητοὶ ἀριθμοί*, c'est-à-dire les idées mêmes, les espèces types de toutes choses qu'il croyait séparées des objets, *χωρισταὶ ἰδέαι*, uniques chacune dans son espèce propre, et existant, dans une entière indépendance, en dehors de toutes les choses variables; 2° les nombres sensibles, *αἰσθητοὶ ἀριθμοί*, existant dans les objets mêmes, c'est-à-dire sans doute les essences individuelles, l'ensemble des qualités actuelles de chaque objet; 3° les nombres mathématiques, *μαθηματικοὶ ἀριθμοί*, ou *τὰ μαθηματικά*, nommés ainsi, parce qu'ils sont les objets de l'étude et de la science, et nommés aussi *τὰ μεταξύ*, les

1 V. notes 60 et 63.

2 V. l'*Argument*, § 2 et 6.

3 *Métaph.*, I, 5, 6, p. 985, col. 2 — p. 988, col. 1, Bekker, Berlin, 1831, in-4°; *ibid.*, VI (VII), 2, p. 1028, col. 2; XII (XIII), 6, p. 1080; XIII (XIV), 3, p. 1090; *De l'âme*, I, 2, p. 404, col. 2, l. 20-30. V. aussi Asclepiade et Alexandre d'Aphrodysie, *Sur la Métaph.*, dans l'Aristote de Berlin, t. 4, in-4°, p. 549, col. 1 — p. 550, col. 1, Brandis, 1836.

4 Cité par Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 22.

choses intermédiaires, parce qu'ils tiennent des idées éternelles, en ce qu'ils sont, comme elles, éternels et immuables, et des choses sensibles, en ce qu'ils offrent, comme elles, un grand nombre de semblables. Ces choses mathématiques, ainsi distinguées par Platon dans son enseignement ésotérique, me paraissent être les essences génériques, les notions générales et abstraites, considérées par lui comme multiples sous chaque espèce, bien qu'existant en dehors des choses sensibles. Ainsi, il n'y a qu'un cercle idéal; mais il y a une foule de cercles mathématiques, que le géomètre conçoit dans son esprit, et qu'il peut comparer ensemble. Cette distinction des choses mathématiques, intermédiaires entre les objets de l'opinion et ceux de l'intelligence, est indiquée fort clairement dans la *République*[1], comme le montre fort bien Plutarque[2]. Evidemment ce sont les choses mathématiques que, dans le sixième livre, Platon nomme la section inférieure du monde intelligible. On trouve des traces de cette même distinction dans le *Théétète*, mais surtout dans la septième des *Lettres* attribuées à Platon[3]. On y lit en effet[4] que l'opinion vraie, la science et l'intellect sont une même chose complexe, ἓν καὶ πᾶν, qui réside dans l'âme; c'est-à-dire évidemment que ce sont trois modes de la pensée; qu'au-dessous de la science il y a trois choses dont la connaissance est nécessaire pour s'élever jusqu'à la science d'un objet, savoir : 1° l'objet physique, multiple, périssable, par exemple un cercle corporel, 2° son nom, 3° sa définition[5]; qu'au-dessus de la science il y a une cinquième chose, savoir, ce qui est absolument, c'est-à-dire l'idée, par exemple celle du cercle; que l'idée, l'espèce type, est elle-même au nombre des objets que la connaissance peut atteindre, et que, dans l'âme, c'est l'intellect, νοῦς, qui approche le plus de la nature des

1 VI, p. 510 a-511 d; VII, p. 525-527 b, 533 d, e, 534 a.
2 *Quest. Plat.*, III, 1. V. aussi *De la naiss. de l'âme*, c. 22.
3 V. *Notice bibliogr.*, à la fin du second volume.
4 P. 342 b, c, d.
5 P. 342 a, b.

idées ; mais que tout ce qui concerne ces êtres éternels est trop insaisissable pour être confié à l'écriture, ou même à la parole[1]. C'est là un témoignage précieux sur la doctrine exotérique de Platon ; car il est probablement de Platon même, ou du moins d'un de ses premiers disciples. D'ailleurs, sur ce point, il n'y a aucun motif pour révoquer en doute l'autorité d'Aristote, bien plus contestable en ce qui concerne les Pythagoriciens. En effet, il est bien vrai qu'ils ne distinguaient pas, comme Platon, les choses mathématiques intermédiaires entre les choses sensibles et les idées; mais Proclus[2] paraît avoir raison de soutenir contre Aristote que les Pythagoriciens reconnaissaient des nombres distincts des choses sensibles. Quoi qu'il en soit, les nombres sensibles et les nombres mathématiques, c'est-à-dire les essences tant individuelles que générales, étaient, suivant Platon, de simples imitations des nombres intelligibles, c'est-à-dire des idées. Voilà donc le sens du mot οὐσία dans les membres de phrase où il désigne soit l'essence de l'âme, soit les trois essences dont elle se compose. Dans le passage entier, Cicéron traduit οὐσία par *materia* : ce n'est pas la traduction exacte du mot; cependant la pensée de l'auteur ne s'en trouve pas altérée dans les membres de phrase dont nous venons de parler, mais seulement dans ceux où le mot οὐσία signifie l'existence en général[3].

§ III. *Des trois essences de l'âme.*

Maintenant, qu'est-ce que cette essence indivisible et toujours la même, et cette essence divisible et naissant dans les corps, qui sont les deux choses dont Dieu se servit pour former l'âme du monde, et ensuite l'âme humaine, d'après Platon ? D'abord nous venons de voir que toute

1 P. 341, 342 d, e, 343 b, c, d. Dans la *Rép.*, VI, p. 509 c, Socrate se plaint d'être obligé d'en parler.

2 *Sur le Tim.*, p. 6.

3 V. § 4.

essence est une image des idées. Or, d'après les témoignages d'Aristote [1], de Plotin [2] et de Proclus [3], Platon, dans sa doctrine ésotérique, enseignait que les idées elles-mêmes se composent d'une matière, ὕλη, ou en d'autres termes d'une pluralité indéfinie, δύας ἀόριστος, qui a pour éléments le grand et le petit, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, et de forme, d'unité, τὸ ἕν. Ici encore Platon s'écartait des Pythagoriciens, qui n'admettaient point cette décomposition en grand et en petit de l'infini un et indéterminé, tel qu'ils le concevaient [4]. D'après cela, il est naturel de supposer que l'essence divisible dont il parle est, suivant lui, une imitation surtout de la matière des idées, et l'essence divisible, surtout de leur forme. En effet, Proclus [5] dit qu'en toutes choses, comme dans les idées mêmes, il y a matière et forme; que la forme domine dans l'essence indivisible, et la matière dans l'essence divisible. Mais tant s'en faut que la nature de ces deux essences soit éclaircie. Demandons-nous d'abord ce que peut être cette dernière essence où la diversité domine. Serait-ce la matière corporelle encore indéterminée, qui existait, comme nous le verrons, d'après Platon, dans la matière première, avant la formation du monde, et y constituait un mélange confus d'atômes, matière seconde dont Dieu s'est servi pour former les corps [6]? Mais alors l'âme serait corporelle, visible et tangible. Au contraire, Platon nous dira plus loin que l'âme est incorporelle et ne peut nullement être perçue par les sens. Plutarque [7] a donc bien raison de repousser cette interprétation, en faisant remarquer qu'il n'est point dit dans le *Timée*, que cette essence changeante *divisée dans les corps* soit elle-

1 *Métaph.*, I, 6, p. 987, col. 2—p. 988, col. 1, Bekk.; *ibid.*, XIII (XIV), 3, p. 1000; *Phys.*, I, 4, p. 187, col. 1, l. 12-21.

2 *Ennéade* II, liv. 4, c. 4, 5.

3 *Sur le Timée*, p. 182.

4 V. Alexandre d'Aphrodysie, *Sur la Métaphysique*, dans l'Aristote de Berlin, 1830, t. IV, in-4°, p. 551. Il cite le traité d'Aristote *Sur le bien*.

5 *Sur le Tim.*, p. 182.

6 V. note 64, § 1 et 2.

7 *De la naiss. de l'âme*, c. 21. Cf. Proclus, *Sur le Timée*, p. 78, fin.

même corporelle. Il faut chercher dans l'ensemble des œuvres de Platon le commentaire de cette désignation si brève. Dans le *Phèdre* [1], Platon prouve la nécessité d'un premier moteur qui se meuve lui-même et qui n'ait jamais commencé d'être et de se mouvoir, et il dit que ce premier moteur c'est l'âme, principe de tout mouvement dans l'univers. Qu'est-ce que cette âme dont l'existence n'a pas de commencement, ἀγένητος ? Evidemment ce n'est pas celle que Dieu a faite, d'après le *Timée*, pour animer le monde : non, pas plus que le monde, œuvre de Dieu, n'est le chaos éternel. Dans les *Lois* [2], Platon voulant, pour réfuter les athées [3], démontrer l'existence, non pas il est vrai du Dieu éternel, cause première de toutes les choses produites, mais des dieux immortels dont il est le père [4], montre comme dans le *Phèdre*, la nécessité d'un moteur qui se meuve soi-même, c'est-à-dire d'une âme [5]. Mais dans les *Lois* Platon, parlant de l'âme du monde et de celles des astres, qui produisent les mouvements réguliers du ciel [6], et non en général de l'âme, principe d'un mouvement quelconque, déclare que toutes ces âmes sont nées, et ajoute seulement, de même que dans le *Timée*, qu'elles sont nées avant le corps du monde [7]; il en donne la même raison, savoir que ce qui est destiné à commander doit être plus ancien que ce qui est destiné à obéir [8]. En outre, dans le même passage des *Lois*, Platon distingue une autre espèce d'âme, principe du mouvement et en même temps principe du mal, tant que ce mouvement n'est pas dirigé vers l'ordre [9] : il montre que les signes auxquels on reconnaîtrait le règne de cette âme désordonnée, ce se-

1 P. 245.
2 X, p. 891-899.
3 P. 891.
4 P. 898, 899.
5 P. 895, 896.
6 P. 892 a, b, 897 c.
7 P. 892, 893 a, b.
8 P. 896. V. aussi *Epinomis*, p. 980.
9 *Lois*, X; p. 897. V. aussi *Epinomis*, p. 988.

raient des mouvements confus dans toutes les directions, sans aucune révolution circulaire : la description qu'il en donne[1] est précisément la même que celle de l'agitation désordonnée du chaos dans le *Timée*[2]. Il montre au contraire que le signe auquel on reconnaît que l'âme, raisonnable et bonne gouverne le monde, ce sont les mouvements circulaires et réguliers du ciel[3]; il déclare que la cause de cette bonté de l'âme, c'est la présence de l'intellect, du νοῦς, principe d'ordre et d'unité, qui la gouverne[4]; il dit la même chose dans le *Philèbe*[5], et ajoute[6] que l'intellect est dans l'âme le principe de la détermination, sans lequel ses mouvements seraient indéterminés et sans règle; il dit plus clairement encore que si le monde se meut avec ordre, c'est parce que l'âme règne dans le monde, et parce que l'intellect règne dans l'âme[7]. Or, plus haut, dans le *Timée*[8], Platon, commençant à parler de la formation de l'âme du monde, dit tout d'abord que Dieu, pour que le monde fût un animal raisonnable, a mis l'intellect dans l'âme et l'âme dans le corps. D'après cela, il me semble clair que l'âme éternelle mentionnée dans le *Phèdre*, l'âme désordonnée décrite dans les *Lois*, l'essence variable, divisée dans les corps, cette puissance déraisonnable, cette nécessité ἀνάγκη, que, d'après le *Timée*[9], la raison, λόγος, peut subjuguer, mais non détruire, cette force instinctive inhérente à la matière corporelle, ξύμφυτος ἐπιθυμία, qui, d'après un passage du *Politique*[10], se révolterait, si Dieu cessait de veiller au maintien de l'ordre, et ramènerait l'ancien règne de la variété indéfinie, du désordre et du mal, tout cela n'est qu'une même

1 *Lois*, X, p. 898 b, c.
2 V, note 64, § 2.
3 *Lois*, X, p. 898; *Epinom.*, p. 982, 983.
4 *Lois*, X, p. 897.
5 P. 28 c, d, e.
6 P. 30.
7 P. 30 c, d.
8 *Timée*, p. 30 b, c.
9 P. 48 a, b.
10 P. 272, 273.

chose, savoir l'âme motrice du chaos, éternelle, comme lui, en ce sens qu'elle n'a jamais commencé d'être, et dans laquelle Dieu a mis l'intellect pour en faire l'âme du monde et établir l'ordre qui règne maintenant dans l'univers [1]. De même, l'essence indivisible, vraiment éternelle, c'est-à-dire immuable, image surtout de la forme des idées, et que Dieu a unie à l'âme désordonnée, image de leur matière, c'est évidemment l'intellect, le νοῦς, qui est venu régulariser l'action de la force motrice. Cette explication de la nature de ces deux essences se trouve, en partie du moins, dans Chalcidius et surtout dans Plutarque [2].

Mais où Dieu prit-il cette essence indivisible et immuable? En lui-même, suivant Plutarque [3]. En effet, que serait cette intelligence éternelle, sinon celle de Dieu? Je pense donc que cette partie de l'âme du monde et des âmes des astres et des hommes qui perçoit les idées, et que Platon lui-même nomme éternelle et *divine* [4], est suivant lui une émanation de la Divinité, c'est-à-dire la Divinité même manifestant plus ou moins sa présence dans les âmes, où elle apporte la lumière et l'ordre. Je suis loin d'approuver cette doctrine, qui confond une faculté de l'âme humaine avec un attribut de Dieu; mais elle ne doit pas nous étonner dans Platon, qui n'avait pas approfondi la notion de substance, et dont le système, commenté par les Alexandrins, a produit en effet la théorie des émanations. Au surplus, nous aurons l'occasion de revenir sur ce point à propos des âmes des astres [5], et surtout à propos des rapports de Dieu et du monde [6].

Quoi qu'il en soit, suivant le *Timée*, Dieu prit cette

1 V. Meiners, *Philosophische Werke*, part. I, p. 40, et *Hist. des sciences dans la Grèce*, liv. 8, chap. 3, trad. fr., t. 5, p. 194.

2 *De la naiss. de l'âme*, c. 6-9, 25, 26; *Quest. plat.*, IV. Cf. Meiners, *Hist. des sciences dans la Grèce*, trad. par Laveaux, Paris, an VII, liv. 8, chap. 3, t. 5, p. 198 et suiv.

3 *Quest. plat.*, II, 2; *De la vengeance tardive de la Divinité*, c. 5.

4 *Politique*, p. 309 c, d; *Timée*, p. 44 c.

5 V. note 38, § 2, 3.

6 V. note 29, et note 64, § 3, 9.

essence indivisible, la mêla avec une partie de l'essence divisible, et forma ainsi l'essence mixte et intermédiaire, cette troisième essence qui, suivant l'expression de Platon, participe de la nature du *même* et de celle de *l'autre*.

§ IV. *Des trois idées d'essence, de* même *et d'*autre, *et du rôle qu'elles jouent dans l'essence de l'âme.*

Avant d'aller plus loin, nous devons nous demander : qu'est-ce que le *même*, et qu'est-ce que l'*autre*? Cette question, qui touche au fond de la théorie platonique des idées, est résolue par un passage du *Sophiste*[1]. Toutes les idées, ces types éternels de toutes choses, suivant Platon, dérivent de l'idée absolue d'*être*, τὸ ὄν, au-dessus de laquelle il n'y a plus que l'idée suprême de l'unité et du bien[2]. L'idée d'être enveloppe toutes les idées inférieures, puisque toutes ont l'existence absolue, οὐσία; et l'image de cette idée, c'est-à-dire l'existence en général, se trouve en toutes choses, savoir, parfaite dans l'essence indivisible et immuable de l'intellect, imparfaite dans l'essence divisible et mobile de l'âme et dans les essences des choses corporelles. De cette idée universelle d'être sortent immédiatement les autres idées universelles, qui sont, comme l'explique fort bien Proclus[3], les genres même de l'être, et sont par conséquent applicables à tout ce qui existe. Puis viennent les idées communes seulement à plusieurs genres, puis enfin les idées particulières seulement à un genre, par exemple l'idée d'homme. A la classe des idées universelles appartiennent les idées de *même* et d'*autre*. Elles sont universelles; car toute chose est la même qu'elle-même et autre que ce qui n'est pas elle : ces deux idées sont donc nécessairement et simultanément applicables à toutes choses, de même que l'*essence* en général, οὐσία.

1 P. 250-260.
2 V. l'*Argument*, § 2 et 3.
3 *Sur le Timée*, p. 180.

Mais elles ne le sont pas à toutes choses au même degré. En effet, non seulement une chose divisible et changeante est autre que ce qui n'est pas elle, mais chacune de ses parties est autre que chacune des autres parties, et la chose entière devient autre qu'elle n'était. Donc dans l'essence divisible et changeante l'image de l'idée absolue d'*autre* domine, tandis que l'image de l'idée absolue de *même* domine dans l'essence indivisible par la raison contraire. C'est donc pour unir deux essences si différentes que Dieu a formé d'abord l'essence mixte et intermédiaire, dans laquelle le *même* et l'*autre* se balancent. Ainsi entre le *même*, ταὐτόν, et l'*autre*, θάτερον, qui sont les deux extrêmes, se trouvent placées, 1° l'essence indivisible, plus près du *même* que de l'*autre*; 2° l'essence divisible plus près de l'*autre* que du *même*; 3° l'essence mixte au milieu[1].

Il y a ici une difficulté beaucoup mieux signalée que résolue par Proclus[2]. Le texte que nous commentons signifie, ainsi que nous l'avons vu plus haut, qu'après la formation de l'essence mixte, il y eut trois essences à mêler pour former l'âme. Or, on conçoit bien qu'une partie seulement de l'essence divisible soit entrée dans le mélange préparatoire qui constitua la troisième essence; mais l'essence indivisible n'a pu être partagée. Il semble donc qu'il ne devrait plus rester que deux essences. Voici probablement la pensée de Platon, ainsi que Plutarque l'explique[3], Platon n'a pas considéré l'intellect comme absorbé par l'âme du monde, mais, au contraire, comme la dominant. Cette union avec l'autre essence de l'âme ne put donc rien changer à la nature du principe divin et immuable de l'intelligence. Ce fut l'autre essence qui changea et devint meilleure, quand Dieu l'unit à la première Il était difficile de mettre ainsi l'essence divisible et changeante en rapport intime avec cette essence invariable qui

1 V. Alcinoüs, *Introd.*, c. 14, et Proclus, *Sur le Timée*, p. 180.
2 *Sur le Timée*, p. 185.
3 *De la naiss. de l'âme*, c. 24.

devait la réduire à l'ordre et la faire participer à l'unité et au bien. Voilà pourquoi Dieu, suivant Platon, prit d'abord seulement une partie de l'âme désordonnée, et l'unit étroitement à l'intellect. L'essence intermédiaire, ainsi formée, servit à rendre plus facile et plus parfaite la soumission de l'essence variable tout entière au principe de l'ordre, et après le mélange définitif, cette essence mixte continua dêtre unie à l'intellect plus intimement que le reste de l'essence divisible, et conserva ainsi son caractère propre.

Ainsi, suivant le *Timée*, Dieu mêla encore ensemble ces trois essences, et par conséquent aussi la nature du *même* et la nature de l'*autre*, qui dominent chacune dans une des deux essences extrêmes; et il mêla en même temps ces deux natures avec l'*essence*, c'est-à-dire avec l'existence, image de l'idée d'être, que Platon nomme simplement *οὐσία*, et qui, suivant lui, se rencontre nécessairement plus ou moins en toutes choses par une certaine combinaison de l'identité, image du *même*, et de la diversité, image de l'*autre*. Alors le mélange définitif fut accompli. Dans toutes les parties, comme le dit Platon, il y eut de l'*essence*, du *même* et de l'*autre*, et il y eut aussi de chacune des trois essences où ces trois éléments se trouvent en diverses proportions.

Dans le petit ouvrage intitulé *Timée de Locres, de l'âme du monde et de la nature*[1], on lit que Dieu forma l'âme du monde de la forme indivisible, ἐκ τᾶς ἀμερίστω μορφᾶς, et de l'essence divisible, ἐκ τᾶς μεριστᾶς οὐσίας. Or, la forme indivisible, image surtout de la forme des idées, qui sont appelées dans ce même ouvrage[2] la *raison de la forme*, λόγος μορφᾶς, paraît bien être, sous un autre nom, la même chose que l'essence indivisible. Quant à l'essence divisible, c'est comme dans le *Timée*. Mais dans le traité *De l'âme du monde*, on ne nomme pas la troisième essence, qui sans doute y est considérée, de même que par Proclus,

1 P 95 e, 96 a.
2 P. 97 e.

comme l'essence même de l'âme. L'on n'y trouve pas mentionnées non plus les trois idées universelles de *même*, d'*autre* et d'*essence*, comme jouant un rôle dans la composition de l'âme. On y lit seulement[1] que Dieu mêla dans cette composition *deux forces, principes de mouvements*, δύο δυνάμεις ἀρχὰς κινασίων, savoir, d'un mouvement dont la nature est celle du *même*, ταὐτῶ, et d'un mouvement dont la nature est celle de l'*autre*, τῶ ἑτέρω. Plus loin, dans le *Timée*, il sera également question de ces deux mouvements attribués aux deux cercles de l'âme, et nous verrons que l'un de ces mouvements correspond au mouvement uniforme des étoiles fixes, et l'autre au mouvement varié des planètes[2]. Nous verrons aussi bientôt quel rôle jouent les nombres musicaux dans la formation de l'âme[3].

Plus loin, nous lirons dans le *Timée*[4], que les âmes des hommes furent faites sur le modèle de l'âme du monde, avec un mélange semblable. Proclus[5] part de là pour indiquer les proportions diverses du *même*, de l'*autre* et de l'*essence*, par lesquelles diffèrent, suivant lui, l'âme du monde, les âmes des astres, celles des différentes espèces d'anges et de démons, celles des demi-dieux, des héros et des simples mortels. Nous ne le suivrons point dans ces oiseuses conjectures.

§ V. *Le rôle des idées de* même *et d'*autre *est-il le même dans l'essence des corps que dans celle de l'âme?*

Des questions plus graves réclament notre attention. Et d'abord, puisqu'en toutes choses, de même que dans l'âme, se rencontrent, l'*essence*, l'*autre* et le *même*, comme

1 P. 96 a.
2 V. notes 24, 25, 32.
3 V. note 23.
4 V. note 39.
5 *Sur le Timée*, p. 182-188, 316, 317.

il est dit dans le *Sophiste*, en quoi la composition de l'âme diffère-t-elle sous ce rapport de celle d'une chose quelconque? La réponse à cette question est indiquée en partie par Proclus [1]. La voici : dans l'essence d'un corps quelconque, la nature de l'*autre* domine ; le corps ne participe à l'unité que parce que son essence, divisible à l'infini, est cependant déterminée d'après une idée qui lui imprime une forme. L'intelligence pure, au contraire, le νοῦς, a une essence indivisible dans laquelle la nature du *même* domine autant qu'il est possible. Enfin, dans l'essence de l'âme du monde, à la fois une et triple, divisible, mais non à l'infini, la nature du *même* et celle de l'*autre* se balancent de telle sorte que la nature de l'âme tient le milieu entre les deux natures extrêmes. J'ajouterai, d'après l'interprétation exposée plus haut, que le *même* et l'*autre* dominent chacun dans une des deux essences unies à l'aide d'une essence mixte pour former l'âme, et se font équilibre dans l'essence totale.

§ VI. *Simplicité de l'âme méconnue par Platon. — Distinction de l'âme et du corps.*

Telle me paraît être l'opinion de Platon sur la composition de l'âme. Mais en même temps elle me semble sujette à de graves objections; car, après tout, en quoi, suivant Platon, l'âme diffère-t-elle du corps sous le rapport de la divisibilité? En quoi, sinon simplement en degré? En effet, sans parler d'une division de l'âme, dont il sera bientôt question, d'abord en parties exprimées par des nombres [2], ensuite en deux cercles moteurs [3], division que Proclus prend tantôt au pied de la lettre, tantôt allégoriquement ; et quand même, usant d'un expédient pro-

1 *Sur le Timée*, p. 186, 187.
2 V. note 23, § 1.
3 V. note 24.

posé par Proclus[1], au lieu de considérer comme effectif le mélange décrit par Platon, l'on comprendrait seulement que l'âme, suivant lui, a une essence telle qu'on pourrait la considérer comme une combinaison de la divisibilité et de l'indivisibilité : il n'en resterait pas moins évident que, suivant Platon, l'âme est divisible jusqu'à un certain point. Proclus même le reconnaît, en s'appuyant de l'autorité de Xénocrate, disciple immédiat de Platon[2], et fait seulement observer que l'âme n'est pas divisible à l'infini comme le corps, et que sa divisibilité bornée est dominée par ce genre d'unité qui constitue l'harmonie[3]. En effet, dans le *Phédon*[4], Platon déclare que l'âme invisible et immortelle approche bien plus de la simplicité des idées éternelles que les objets visibles et périssables, mais qu'elle participe cependant plus ou moins à la divisibilité. Dans le dixième livre de la *République*[5], après avoir essayé de prouver que l'âme ne peut être détruite ni par un mal qui lui soit propre, ni par un mal étranger, il ajoute : « Il n'est pas aisé qu'une chose soit impérissable, et cependant composée de plusieurs, à moins que sa composition ne soit très-belle, comme celle de l'âme nous a paru l'être. » Platon est donc loin d'avoir défini la différence profonde de la nature pensante et de la

1 *Sur le Timée*, p. 186. — V. aussi Chalcidius, *Sur le Timée*, p. 318-324, Meurs.

2 *Sur le Timée*, p. 190.

3 *Sur le Timée*, p. 182. Ailleurs, p. 224, 225, il repousse la division de l'âme en plusieurs parties qui soient autant d'âmes distinctes : un tel genre de division, dit-il, ne peut convenir qu'à une substance corporelle et détruit l'unité du tout. Mais il répète que l'âme est étendue et divisible mathématiquement suivant les nombres ; seulement il fait observer qu'en un autre sens elle est indivisible, parce qu'elle ne peut être divisée physiquement en plusieurs choses de même nature que le tout et susceptibles d'exister à part. Proclus n'est donc pas allé jusqu'à la notion vraie de l'indivisibilité de l'âme, et pourtant il me semble en avoir approché quelquefois un peu plus près que Platon.

4 P. 80, 81, et 83 d, e.

5 P. 611 b.

nature corporelle. C'est qu'il a voulu chercher l'indivisibilité de l'âme dans son essence, où il a trouvé au contraire des qualités multiples, et par conséquent une sorte de divisibilité. Mais c'est par sa substance que l'âme est réellement et absolument indivisible : les attributs de l'âme sont multiples, mais le sujet est un et simple. Aristote s'est complètement mépris sur le principe de la substance, quand il a cru y voir au contraire le principe de la possibilité indéterminée, δύναμις, quand il a confondu la substance, ὑποκείμενον, avec la matière corporelle considérée indépendamment de sa forme, c'est-à-dire des manières d'être distinctives des différents corps[1], et que, par suite de cette double erreur, il a considéré l'âme elle-même, non pas comme quelque chose qui existe en soi, mais comme la réalisation actuelle, ἐντελέχεια, de la vie du corps humain[2], et Dieu, comme le seul acte pur, ἐνέργεια ἡ καθ' αὑτήν, comme le seul être existant par lui-même indépendamment de toute matière, de tout sujet qui ait besoin de détermination, c'est-à-dire comme le seul être complet qui soit entièrement incorporel[3]. L'erreur première de Platon sur la substance est à peu près la même : il l'a prise pour le principe de la pluralité indéfinie; ensuite il a confondu la substance des choses variables avec l'espace; il a attribué aux idées le nombre abstrait pour matière, et l'unité pour forme; il n'a pu rien dire de précis sur la simplicité de l'Être suprême, et il a méconnu celle de l'âme. Si, comprenant mieux ce principe de la substance, sur lequel se sont trompés tant de philosophes

1 V. Aristote, *Métaphysique*, VII (VIII), et spécialement la fin du chap. 1; *Physique*, I, 7, § 18-20, p. 190, col. 2, l. 29; p. 191, col. 1, l. 14; *De l'âme*, II, 1, § 1-4, p. 412, Bekker.

2 V. Aristote, *De l'âme*, II, 1, § 4, 6, p. 412, col. 1, l. 19-22, col. 2, l. 4-6, Bekker.

3 V. Aristote, *Métaph.*, XI (XII), 7, p. 1072, surtout col. 2, l. 26-28; *Phys.*, VIII, 5, 6, 10, p. 256, col. 1, l. 20-27; p. 257, col. 1, l. 26-27; col. 2, l. 22-23; p. 258, col. 2, l. 1-5; p. 259, col. 1, l. 14, 20-21; col. 2, l. 1, et surtout, p. 257, col. 2, l. 6-10; p. 267, col. 2.

anciens et modernes [1], et qui est réellement le principe de l'individualité, Platon avait distingué deux espèces de substances, l'une, dont le premier attribut est la simplicité absolue jointe à l'activité, à la sensibilité et à la pensée ; l'autre, dont le premier attribut est l'étendue sans discontinuité, jointe à une certaine force d'attraction et de répulsion, ou du moins de résistance, alors il eût conçu sans peine que la multiplicité des qualités de l'âme et de ses facultés a pour support la substance une et indivisible de l'âme, et que cela suffit pour que l'âme elle-même soit parfaitement indivisible; tandis que, dans un objet corporel, il y a autant de substances distinctes que de molécules juxta-posées et offrant entre elles des intervalles réels quoiqu'imperceptibles, et que la substance même de chacune de ces molécules primitives est indéfiniment divisible par sa nature, quoiqu'elle n'offre en elle-même aucune discontinuité de parties, et que peut-être aucune force physique existante ne puisse opérer cette division. Mais tant s'en faut que Platon soit allé jusque là, et par suite il n'a pu parfaitement comprendre en quoi l'unité de la personne morale diffère de celle d'un corps organisé. En effet, nous verrons plus loin qu'outre l'âme immortelle faite sur le modèle de l'âme du monde, Platon n'hésite pas à attribuer à chaque homme deux autres âmes mortelles [2], et qu'il suppose dans chaque planète un grand réservoir de matière incorporelle et intelligente, indépendamment de l'âme de chacun de ces astres [3]. D'un autre côté, par suite de la même erreur sur le principe de la substance, il pensait qu'une même essence indivisible, un même intellect, dominait à divers degrés dans les âmes des astres et dans les autres âmes intelligentes [4]. Il y a trois grandes différences entre l'âme et le corps, suivant

1 V. note 64, § 8-10.
2 V. note 139, § 2.
3 V. note 43.
4 V. plus haut, § 3; note 38, § 2, 3, et note 64, § 9.

Platon [1]. La première, c'est que l'âme est active, qu'elle se meut elle-même, et meut la substance corporelle, qu'il considère comme purement passive [2]. La seconde, c'est que l'âme est capable d'intelligence, tandis que le corps ne l'est pas [3]. La troisième, c'est que le corps est perceptible par les sens, tandis que l'âme ne l'est aucunement par eux [4]. La gloire de Platon, qu'Aristote ne partage pas avec lui, c'est d'avoir établi d'une manière philosophique la notion de l'âme, comme distincte du corps auquel elle est unie, et susceptible d'être conçue et d'exister à part; c'est d'avoir prouvé que l'immortalité de l'âme est *possible*. Pour montrer qu'elle est réelle, il fallait recourir aux idées de justice et de providence : Platon n'a pas assez insisté sur ce point. Sa meilleure preuve, dont il paraît n'avoir pas compris toute la force, c'est l'exemple de Socrate mourant.

§ VII. *Rapports de cette théorie avec la psychologie de Platon et avec le reste de ses doctrines.*

Mais revenons à la composition de l'âme du monde, et demandons-nous par quelle suite d'idées Platon a pu être conduit à la concevoir comme il l'a fait. Voici une explication, qui n'est autre chose que celle de Proclus [5], débarrassée de la doctrine de l'éternité du monde, qu'il attribue faussement à Platon [6]. L'intelligence, le νοῦς, a maintenant, suivant Platon, un grand empire dans le monde corporel. Comment donc ces deux natures si opposées, l'une indivisible, l'autre divisible à l'infini, l'une invariable et vraiment éternelle comme les idées mêmes,

1 Cf. Aristote, *De l'âme*, I, 2, § 15, p. 405, col. 2, l. 10-17, Bekker.
2 V. *Phèdre*, p. 245; *Lois*, X, p. 895-898; *Epinom.*, p. 983.
3 V. *Timée*, p. 46 d, e; *Lois*, X, p. 896-897.
4 V. *Timée*, p. 46, d, e; *Lois*, X, p. 898 d, e; *Phédon*, p. 78-81.
5 *Sur le Timée*, p. 123.
6 V. note 64, § 1-4.

l'autre éternelle aussi en un certain sens, mais naissant, changeant sans cesse et n'étant jamais [1], ont-elles donc pu être unies ensemble assez intimement pour que l'une gouverne l'autre? L'intelligence n'avait en effet, suivant Platon, aucune action sur le chaos. L'âme désordonnée, la force sensitive et motrice dépourvue de raison, inhérente à la matière seconde des corps, y dominait seule, et y produisait des images confuses des idées. Quand Dieu a voulu mettre l'ordre dans cette génération sans but, et la diriger vers le bien, il a dû d'abord régler l'âme : pour cela, il y a placé l'intellect, ainsi qu'il a été expliqué plus haut, puis il a organisé le corps du monde; enfin, dans ce corps, il a placé l'âme devenue raisonnable; et alors le monde a été, dit Platon, un animal doué d'intelligence.

A cette explication, j'en ajouterai une autre, qui en est le complément. Suivant ce principe de Pythagore, d'Empédocle [2], d'Héraclite et de beaucoup d'autres philosophes anciens, que ce qui connaît doit être semblable à ce qui est connu, Platon a voulu, comme l'ont remarqué Aristote [3], Crantor [4], Alcinoüs [5], Chalcidius [6] et Proclus luimême [7], que l'âme offrît dans sa composition quelque chose d'analogue aux objets de ses connaissances. Or, elle devait posséder trois modes de perception applicables à trois ordres d'objets. Son essence totale devait donc se composer de trois essences correspondant à ces trois modes de perception et en expliquant la possibilité. D'après la psychologie de Platon [8], l'âme perçoit : 1° les idées par l'intelligence, νόησις ; 2° les choses sensibles par l'opinion,

1 V. note 64, § 4.
2 V. Sextus Empir., *Adv. math.*, I, c. 13, § 303; VII, c. 93, § 117.
3 *De l'âme*, I, 2, § 15, p. 405, col. 2, l. 15, Bekker.
4 Cité par Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 2.
5 *Introd.*, c. 14.
6 *Sur le Timée*, p. 131-133, Meurs.
7 *Sur le Timee*, p. 181.
8 V. plus haut, § 2, et les notes 14 et 28,

δόξα[1]; 3° les choses intermédiaires, les choses mathématiques, par la science, ἐπιςήμη. La nature du *même* domine dans les idées : elle domine dans l'intelligence empruntée à l'essence indivisible et immuable, à l'intellect éternel[2]; et des deux cercles de l'âme, dont il sera question plus loin, nous verrons que celui dont le mouvement explique l'intuition des idées est le *cercle de la nature du même*, c'est-à-dire le cercle au mouvement un et invariable. Dans les choses sensibles domine la nature de *l'autre* : elle domine également dans *l'opinion*, qui les perçoit, dans le cercle de la nature de *l'autre*, c'est-à-dire le cercle au mouvement multiple et changeant, par lequel cette perception s'accomplit suivant Platon, et dans l'essence divisible, qui, sans être corporelle, se rapproche de la nature du corps, et qui dans l'âme explique la possibilité de l'opinion[3]. Enfin la science, par laquelle l'âme perçoit les choses mathématiques intermédiaires entre les idées et les choses sensibles, s'explique naturellement par la présence de l'essence intermédiaire dans l'âme, et voilà sans doute pourquoi Platon a introduit dans la composition de l'âme ce troisième élément. Seulement, il n'y a pas de cercle intermédiaire affecté spécialement à produire ce genre de perception, qui s'opère, comme nous le verrons plus loin[4], par le mouvement du même cercle que la contemplation des idées. En effet, ce que Platon appelait les choses mathématiques paraît se rapprocher bien plus des idées que des objets de l'opinion[5]. Platon n'exprime même nulle part dans le *Timée* la distinction entre les idées et les choses mathématiques : seulement, il y nomme l'intellect, νόησις, et la science, ἐπιστήμη, comme deux fa-

1 V. *Rép.*, VI, p. 506 c et suiv.; *Philèbe*, p. 38, et suiv.; *Ménon*, p. 96-97; *Banquet*, p. 202 a.

2 V. Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 23, et Proclus, *Sur le Timée*, p. 181.

3 V. Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 23.

4 V. note 28.

5 V. plus haut, § 2.

cultés distinctes entre elles et différentes aussi de la troisième, savoir de l'opinion, δόξα, ou de la croyance, πίστις. Il faut donc que la faculté intermédiaire ait son objet spécial, de même que les deux autres, et cet objet ne peut être que les choses intermédiaires, τὰ μεταξύ, c'est-à-dire les choses mathématiques[1] : il faut aussi qu'il y ait dans l'âme quelque chose d'analogue à cette classe d'objets de la pensée, et c'est l'essence mixte.

§ VIII. *Résumé.*

Voici donc, en résumé, mon opinion sur le sens de la formation de l'âme d'après le *Timée*. Dans le système de Platon, toutes choses se composent de matière et de forme ; ainsi, les idées elles-mêmes se composent de la *dyade* et de *l'unité*. Toutes les choses produites, et par conséquent l'âme telle que Dieu l'a faite, se composent de matière première et d'essence[2]. La matière première, suivant Platon, étant complètement indéterminée, n'est pas plus incorporelle que corporelle. Toute essence est l'image des idées. Dans les essences corporelles la diversité domine autant qu'il est possible. Des deux essences incorporelles dont Dieu a formé l'âme du monde, l'une, l'essence indivisible, image surtout de la forme des idées et dans laquelle domine l'identité, n'est autre chose que l'intellect éternel et immuable, qui existe en Dieu même ; l'autre, essence divisible, image de la matière des idées plus que de leur forme, et dans laquelle le principe de la diversité a plus de part, n'est autre chose que la puissance sensitive et motrice répandue dans la matière seconde des corps : c'est une âme mobile et changeante, naissant toujours et n'étant jamais, et que Dieu a réduite à l'ordre en la forçant à s'unir à l'intellect. Mais, comme cette union était

1 V. plus haut, § 2.
2 V. note 61.

difficile à opérer, Dieu n'a d'abord agi que sur une partie de cette essence désordonnée, et l'unissant à l'essence indivisible plus étroitement que la totalité n'aurait pu l'être, il a formé ainsi une essence intermédiaire. Enfin, l'essence de l'âme du monde, telle que Dieu l'a composée, est à la fois une et triple, résultant de l'association de l'essence divisible, de l'essence intermédiaire et de l'essence indivisible; et chacune de ces trois essences explique l'existence d'une des trois facultés intellectuelles que Platon distingue dans les âmes immortelles, savoir l'opinion, la science et l'intellect [1].

§ IX. *Des interprètes qui pensent que Platon admet l'éternité de l'âme.*

Un peu plus loin, Platon dit que l'âme fut formée avant le corps du monde. Il dit la même chose dans les *Lois* [2], et en donne le même motif que dans le *Timée*, savoir que ce qui est destiné à commander ne doit pas être plus jeune que ce qui est destiné à obéir. Cependant Proclus [3], voulant absolument que, d'après Platon, l'âme et le monde aient toujours existé tels qu'ils sont, prétend que cette antériorité de l'âme est purement logique et que de même le chaos n'est que logiquement antérieur à l'ordre éternel du monde. Cette interprétation lui est commune avec la plupart des membres de l'ancienne Académie [4], avec presque tous les Néoplatoniciens, et avec un grand nombre de critiques modernes. Cette question de l'existence du chaos, suivant Platon, se représentera bien des fois dans le cours de ce commentaire sur le *Timée*. Plus loin, je tâcherai d'en réunir toutes les données principales et de la ré-

1 V. notes 14, 136, 139, 161.
2 X, p. 896 c, d.
3 *Sur le Timée*, p. 175, 176.
4 V. Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 1-4.

soudre[1]. Mais dès maintenant je dois déclarer qu'il me paraît impossible que Platon ait dit sur ce point perpétuellement le contraire de ce qu'il voulait donner à entendre. Voilà pourquoi j'ai cru pouvoir considérer dans cette note les deux essences comme existant avant que Dieu les réunît pour former l'âme du monde.

§ X. *Du commentaire de Plutarque.*

Sur toute cette question de la formation de l'âme, après les œuvres mêmes de Platon, c'est le commentaire de Plutarque qui m'a fourni le plus de secours réels. On y trouve citées les interprétations des philosophes de l'ancienne Académie, déjà enclins à assimiler le système de Platon à celui d'Aristote, pour répondre aux attaques d'Aristote contre Platon, et pourtant bien moins éloignés du véritable platonisme que les *Syncrétistes* de l'école d'Ammonius Saccas. Mais surtout Plutarque expose ses propres interprétations : il est aisé de voir qu'il n'a consulté les commentaires qu'à titre de renseignements, et a cherché lui-même de bonne foi les doctrines de Platon dans ses ouvrages, en prenant ses expressions dans leur sens naturel. Ce procédé, trop rarement suivi par les commentateurs, a suffi pour lui donner un immense avantage sur tous ceux qui ont étudié Platon avec l'intention arrêtée d'y trouver un système conçu d'avance. Ainsi, dans le traité de Plutarque sur la formation de l'âme d'après le *Timée*, il y a sans doute moins d'érudition et d'imagination, mais incontestablement plus de bon sens, de liberté d'esprit et de saine critique, que dans l'interminable commentaire de Proclus. Tant s'en faut cependant que j'aie suivi Plutarque seul, ou que je l'aie suivi toujours. On rencontre dans son commentaire quelques interprétations

1 V. note 64. § 1-4.

inconciliables, fausses, obscures ou douteuses. Par exemple, suivant lui[1], l'essence mixte et intermédiaire expliquerait la possibilité de la mémoire et de l'imagination ; la mémoire représenterait le principe de l'identité, ταὐτόν, et l'imagination le principe de la diversité, θάτερον. Mais alors quelle essence rendrait compte de la science des choses intermédiaires, c'est-à-dire des choses mathématiques ? D'ailleurs nous verrons que, d'après le *Timée*, dans l'âme immortelle de l'homme, comme dans l'âme du monde, se trouve l'essence intermédiaire ; que la science s'y trouve aussi, mais que l'imagination appartient au contraire au genre mortel et irraisonnable de l'âme[2]. Quant à la mémoire, il me paraît vraisemblable que, s'appliquant également à tous les modes de la pensée, elle doit, suivant Platon, être commune aux trois facultés de l'âme du monde et de l'âme immortelle de l'homme, et que par conséquent sa présence dans l'âme ne doit point s'expliquer par une essence spéciale. Enfin nous verrons que, suivant Platon, outre l'âme intelligente et immortelle, il y a dans chaque homme deux âmes mortelles à l'une desquelles appartiennent les instincts physiques, la sensation irraisonnable et l'imagination, à l'autre la colère et le courage. Au contraire, Platon n'attribue au monde qu'une âme, et cependant il déclare que l'instinct inné qui agitait le chaos subsiste dans le monde et conserve sa force motrice, réglée seulement par l'intelligence. Sa pensée est donc probablement que dans le monde, depuis son organisation, la faculté de sentir et d'imaginer est liée d'une manière indissoluble à l'opinion raisonnable et soumise comme elle au pouvoir de l'intellect, et que de même la force motrice y appartient tout entière aux cercles de l'âme raisonnable, qui met en mouvement les astres[3] ; mais que dans l'homme, outre la faculté de sentir et de vouloir, possédée aussi par

1 *De la naiss. de l'âme*, c. 24.
2 V. note 139.
3 V. notes 24-27, 32-38.

son âme intelligente et immortelle[1], il y a une âme sensitive et une âme violente, toutes deux dépouvues de raison. Si entre le monde, et l'homme, ce microcosme, Platon a établi cette différence, c'est que sans doute nos emportements et nos appétits sensuels lui ont paru ne pouvoir appartenir à une âme intelligente. Ainsi Plutarque s'est trompé sur le rôle de la troisième essence; mais son erreur même est instructive pour nous, en fixant notre attention sur plusieurs points importants de la théorie platonique de l'âme.

§ XI. *Sur les interprétations imaginées par les Néoplatoniciens.*

Je ne donnerai point le résumé des explications diverses et contradictoires que Chalcidius propose sur cette même théorie[2]. Dans l'une de ces explications, il semble avoir entrevu la correspondance que je viens de montrer entre les trois essences et les trois facultés de l'âme intelligente; mais il semble considérer trop ces trois facultés comme trois âmes distinctes; et, ce qui est plus grave, il semble confondre l'âme sensitive, l'une des deux âmes mortelles de l'homme, à laquelle appartient la sensation irraisonnable, αἴσθησις ἄλογος, avec la partie de l'âme immortelle à laquelle appartient l'opinion, δόξα, c'est-à-dire la faculté de conjecturer, à l'occasion des sensations, l'existence, la nature et les lois des choses physiques qui les produisent[3].

Il y a sur ce point quelque obscurité dans le traité attribué à Timée de Locres[4], résumé souvent inexact du discours de Timée dans le diologue de Platon; et certainement la partie de l'âme immortelle à laquelle appartient

1 V. note 130.
2 *Sur le Timée*, p. 98-105, Meurs.
3 V. notes 14 et 139.
4 P. 94 b, 99 b, 100 a.

la science y est oubliée[1]. Cet oubli est la conséquence naturelle du silence gardé sur la troisième essence dans ce même traité[2].

On peut dire des commentaires de Proclus et de Chalcidus, et en général des ouvrages philosophiques des Néoplatoniciens, ce que Horace disait des satires de Lucilius : *Cum flueret lutulentus, erat quod tollere velles.* J'ai tâché de recueillir çà et là ce qui m'a semblé bon dans ces deux commentaires, en soulevant le moins que j'ai pu le limon du torrent. J'ai déjà dit que l'âme, suivant Proclus, n'est autre chose que l'essence intermédiaire formée par le mélange du *même*, de *l'autre* et de *l'essence*. La réfutation que j'ai donnée de son interprétation grammaticale du passage du *Timée* me dispense d'entrer dans le détail de son interprétation philosophique, dont les diverses parties seraient bien difficiles à concilier ensemble. Je n'essaierai point de faire, d'après lui, l'histoire longue et peu utile des mille erreurs auxquelles ce même passage a donné lieu dans l'école Néoplatonicienne, ni d'énumérer toutes les interprétations qu'on a inventées dans les temps modernes : ce serait interminable[3]. Je dirai seulement quelques mots de celles qui ont été données par les premiers disciples de Platon et de celle à laquelle s'est arrêté son dernier commentateur, M. Stallbaum.

1 P. 99 e, 100 a.

2 V. plus haut, § 4.

3 Batteux a cru voir dans le passage du *Timée* relatif à la formation de l'âme une théorie des premiers principes des choses : le *même*, ταὐτόν, serait Dieu ; θάτερον serait la matière corporelle. D'un autre côté, Platon disant dans le *Timée* que l'ordre du monde résulte de l'union de la raison et de la nécessité, Batteux voit là deux autres principes, savoir l'intelligence de Dieu et la puissance active de la matière. D'où il conclut qu'il y a quatre principes suivant Platon, savoir Dieu, l'intelligence de Dieu, l'activité de la matière corporelle et la matière corporelle elle-même, V. *Acad. des Inscript.*, t. 32, p. 1-56. Je rapporte cette interprétation pour mémoire seulement, à cause de la réputation de son auteur. V. la *Notice bibliogr.*, à la fin du 2e vol.

§ XII. *Sur les interprétations fournies par les philosophes de la première Académie.*

Parlons d'abord d'une interprétation de Speusippe, premier successeur de Platon, répétée plus tard par le stoïcien Posidonius d'Apamée. Iamblique, cité par Stobée[1], dit que Speusippe plaçait la nature de l'âme, ἐν ἰδέᾳ τοῦ πάντη διαστατοῦ, dans l'idée de ce qui est étendu en tout sens. Posidonius, cité par Plutarque[2], définissait l'âme, ἰδέαν τοῦ πάντη διαστατοῦ κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα, c'est-à-dire l'idée de ce qui est étendu en tout sens, constituée suivant un nombre qui renferme de l'harmonie[3]. Plutarque fait observer que c'est placer l'âme bien près de la matière. Il ajoute que Posidonius a prétendu la mettre ainsi au rang des choses mathématiques, à égale distance des choses intelligibles et des choses sensibles, parce qu'elle participe à la fois des unes et des autres. Asclepius[4] affirme que c'était en effet la doctrine de Platon. Telle est aussi l'opinion d'Aristander, de Numénius et de Severus[5]. Quant à Speusippe, il niait les nombres intelligibles, c'est-à-dire les idées, et ne reconnaissait que les nombres mathématiques[6]; dans sa définition, le mot *idée* ne doit donc pas être pris à la rigueur. Il ne doit probablement pas l'être non plus dans

1 *Eclog. phys.*, 1, 1.

2 *De la naiss. de l'âme*, c. 22.—*Abrégé*, c. 3.

3 La citation de Posidonius et les réflexions que Plutarque y joint me paraissent réfuter une conjecture ingénieuse de M. Ravaisson (*Speusippi de prim. rer. princ. plac.—Dissert. acad.*, p. 43, Paris, 1838); d'après laquelle il faudrait substituer le mot ἀδιαστάτου au mot διαστατοῦ dans le fragment d'Iamblique. Diogène de Laërte, liv. 3, c. 1, sect. 40, § 67, dit que Platon définissait l'âme ἰδέαν τοῦ πάντη διεστῶτος πνεύματος. Ce mot πνεύματος est de trop : il appartient aux Stoïciens, qui faisaient ainsi l'âme corporelle. V. note 167, § 2.

4 *Sur la Métaph.*, dans l'Aristote de Berlin, t. 4, in 4°, p. 549, col. 2.

5 Cités par Proclus, *Sur le Timée*, p. 187.

6 V. l'excellente dissertation de M. Ravaisson.

celle de Posidonius, bien que Plutarque l'ait pensé. Speusippe et Posidonius ont sans doute voulu dire tous deux que l'âme est une grandeur mathématique incorporelle, non perceptible par les sens, mesurée par des nombres suivant les lois de l'harmonie musicale. Il faut avouer qu'à l'appui de cette définition ainsi comprise ils pouvaient invoquer l'autorité de Platon même, qui divise l'âme en deux cercles, et en parties proportionnelles aux nombres qui représentent les sons musicaux [1]. Seulement Speusippe et Posidonius avaient probablement négligé ou supprimé à dessein la distinction des trois essences dans l'essence totale de l'âme.

Maintenant interrogeons Aristote. Il déclare [2], comme Speusippe et Posidonius, que Platon, dans le *Timée*, fait de l'âme une *grandeur*, μέγεθος, *divisée suivant des nombres harmoniques* : il dit en outre que Platon compose l'âme, ἐκ τῶν στοιχείων, *des éléments, parce que, dit-il, ce qui connaît doit être semblable à ce qui est connu.* Aristote a-t-il voulu dire que Platon compose l'âme de terre, d'air, d'eau et de feu? Non; car alors elle serait corporelle, et Platon déclare qu'elle ne l'est pas : cette proposition d'Aristote serait donc trop ridiculement calomnieuse. Il ne développe pas sa pensée; mais heureusement on en trouve dans Plutarque [3] une excellente explication, qu'il donne sous le nom de son maître Ammonius, péripatéticien plus encore que platonicien. La voici : les cinq éléments de l'âme, suivant Platon, sont l'*essence*, le *même*, l'*autre*, le mouvement et le repos. Proclus [4] nomme aussi ces cinq choses éléments, στοιχεῖα. Ce sont là, sans aucun doute, ceux dont parle Aristote, qui ajoute immédiatement que les éléments sont, suivant Platon, les principes de toutes

1 V. notes 23 (§ 1-3) et 24. Voyez cependant les objections de Proclus, *Sur le Timée*, p. 217.
2 *De l'âme*, I, 2, 3. V. aussi Diogène de Laërte, liv. 3, c. I, sect. 40, § 68.
3 *Du silence des oracles*, c. 34.
4 *Sur le Timée*, p. 181.

choses. En effet, comme nous l'avons vu plus haut [1], Platon place les idées éternelles de ces cinq éléments des essences des choses au premier rang parmi les idées universelles. Par exemple, comme l'explique Ammonius dans Plutarque, elles se retrouvent dans les cinq éléments du monde corporel [2], et c'est cette ressemblance qui permet à l'âme de les connaître. Car Ammonius dit que le dodécaèdre, ce polyèdre régulier qui se rapproche de la sphère plus que tous les autres et qui les enveloppe tous, offre surtout l'image de l'idée d'être, le cube celle de l'idée de repos, la pyramide celle de l'idée de mouvement; que des deux derniers l'icosaèdre participe plus à l'idée de l'*autre*, et l'octaèdre à l'idée du *même;* et que, dans le corps comme dans l'âme, l'unité domine sur les cinq éléments. C'est là un nouveau point de vue de la composition de l'âme : il me paraît s'accorder fort bien avec la doctrine platonique. Seulement il faut avouer qu'Aristote, lors même qu'il ne défigure pas la doctrine de son maître par une interprétation malveillante, la présente sous une forme peu faite pour séduire : ici, par exemple, il la formule de manière à lui donner l'apparence du plus grossier matérialisme.

Interrogeons à leur tour quelques-uns des principaux philosophes de l'ancienne Académie. Xénocrate, par des motifs que j'expliquerai plus tard [3], voulut trouver dans les écrits de son maître la doctrine de l'éternité du monde, que Platon n'a jamais admise, comme le dit fort bien Aristote. Dès lors, pour Xénocrate et ceux qui ont partagé son erreur, la théorie de la formation de l'âme, déjà fort obscure par elle-même, devenait inexplicable. Aussi Plutarque nous apprend que, dès les premiers temps de l'école de Platon, elle fut l'objet des explications les plus diverses. Les deux principales furent celles de Xénocrate et de Crantor [4]. Xénocrate disait que, suivant Platon comme

1 V. plus haut, § 4.
2 V. notes 65-69, surtout note 69, § 3.
3 V. note 64, § 4.
4 V. Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 1, 2.

suivant le pythagoricien Zaratas, l'âme étant un nombre qui se meut lui-même, devait, de même que tout nombre, se composer de la dyade et de l'unité, ou, en d'autres termes, de l'essence divisible, qui en constitue la matière, et de l'essence indivisible qui en constitue la forme, et que, de plus, elle devait offrir un mélange du *même*, principe de l'immobilité, et de l'*autre*, principe du mouvement. Crantor, comme Xénocrate, comprenait que l'âme se composait des deux essences, et en outre de l'*autre* et du *même;* mais, suivant lui, l'essence divisible était la matière corporelle, et l'essence indivisible n'était autre chose que les idées mêmes. Le contresens que j'ai signalé dans Proclus[1] n'avait donc pas été fait par ces premiers Platoniciens. Chalcidius ne le faisait pas non plus dans une de ses interprétations, où il proposait de considérer l'essence indivisible comme constituant l'espèce, l'essence divisible comme constituant le genre, et l'âme comme le résultat de leur réunion. Plutarque[2] nous apprend que l'interprétation de Xénocrate et celle de Crantor avaient chacune leurs partisans, et qu'Eudore prétendait les concilier et les adopter toutes deux à la fois.

§ XIII. *Interprétation proposée par M. Stallbaum.*

L'interprétation de M. Stallbaum offre également, peut-être à son insu, une combinaison de celles de Xénocrate et de Crantor. C'est pour lui une idée fixe, que Platon a copié perpétuellement Philolaüs. Il a donc voulu trouver dans les théories de Philolaüs l'explication de la formation de l'âme d'après le *Timée*. Or, suivant ce philosophe, qui, sur ce point de la théorie générale des principes des choses, n'a modifié que légèrement la doctrine de Pythagore[3], toute chose produite est, comme l'a fort

1 V. plus haut, § 1.
2 *De la naiss. de l'âme*, c. 3.
3 V. note 64, § 2, n° 3.

bien expliqué M. Bœckh[1], le résultat d'un mélange de la matière indéterminée, ἄπειρον, et de la forme qui détermine, πέρας[2]. Platon dit de même, dans le *Philèbe*[3], que toutes les choses qui naissent résultent de l'union de la matière, ἄπειρον, et de la forme, πέρας. M. Stallbaum pense que la forme déterminante, suivant Platon, n'est pas une essence image des idées, mais que ce sont les idées mêmes. Voilà déjà, selon moi, une première erreur[4]. Ensuite M. Stallbaum veut que cette théorie générale de la formation des choses rende complétement compte de la composition de l'âme. Il veut donc que, dans cette composition, l'essence indivisible ne soit autre chose que les idées; que l'essence divisible soit la matière première des corps, et que la troisième essence soit la chose produite, résultant de la réunion de la matière, et de la forme, τὸ ἐξ ἀμφοῖν ξυμμεμιγμένον, comme disaient Philolaüs et Platon[5]. Contre cette interprétation, je me contenterai d'énoncer trois objections péremptoires, qui me paraissent suffire en même temps pour faire comprendre la fausseté des interprétations de Xénocrate et de Crantor, et de celle de Chalcidius, que je viens de citer. 1° Comment concilier l'opinion de Crantor et de M. Stallbaum avec les paroles mêmes de Platon, qui dit, dans le *Timée*, que les idées existent en dehors de toutes les choses produites, et ne peuvent jamais passer dans aucune d'elles[6]? 2° Pourquoi cette composition de l'âme, telle qu'elle est interprétée par Xénocrate, Chalcidius et M. Stallbaum, serait-elle plutôt celle de l'âme que d'une chose quelconque, d'un corps, par exemple, puisque dans toute chose produite il y a matière et forme? 3° Dans la composition de l'âme, quelle est la chose produite, le

1 Dans son *Philolaüs*.
2 V. note 61.
3 P. 25-27.
4 V. plus haut, § 2.
5 *Philèbe*, p. 23 c.
6 V. note 60.

résultat du mélange, sinon l'âme elle-même ? Comment donc prétendre, comme le font Proclus et M. Stallbaum, que cette chose produite, c'est la troisième essence, tandis que, d'après le texte de Platon, pour avoir le produit véritable, c'est-à-dire l'âme, il faut encore mêler cette troisième essence avec les deux autres ?

§ XIV. *Traduction de M. Cousin.*

En lisant la traduction de ce passage par M. Cousin, on voit qu'il confond avec l'essence intermédiaire ce que Platon, dans le *Timée* comme dans le *Sophiste*, nomme simplement *essence*, *οὐσία*, c'est-à-dire la participation à l'être, et qu'il considère l'essence divisible, qui entre pour moitié dans la formation de l'âme, comme n'étant autre chose que l'essence corporelle. Du reste, sur toutes les questions difficiles abordées, sinon résolues, dans la note qu'on vient de lire, M. Cousin n'a établi aucune discussion, et n'a pas même exprimé une opinion quelconque. S'il se fût appliqué à approfondir ce sujet obscur, mais important, il eût rendu ma tâche d'interprète, sans aucun doute, plus facile, inutile peut-être. Je regrette vivement qu'il ne l'ait pas fait ; car je n'ose vraiment me flatter d'avoir toujours suivi la droite voie au milieu des erreurs des commentateurs, suffisamment accusées par la diversité presque infinie de leurs opinions. Cependant je dois déclarer que je crois sincèrement avoir trouvé l'interprétation véritable.

§ XV. *Qu'est-ce que les doctrines de Platon sur l'âme du monde doivent aux systèmes des philosophes antérieurs?*

Pour la compléter, il me reste à rechercher les antécédents de la doctrine de Platon sur l'âme du monde [1]. Il est

[1] V. M. Stallbaum, *Proleg. ad Tim.*, c. 7, 8.

aisé de les reconnaître, d'une part dans l'école Ionienne, d'autre part dans l'école de Pythagore. Les premiers philosophes Ioniens, Thalès, Anaximandre et Anaximène, sans donner place dans leur système à la notion d'un Dieu distinct du monde corporel, admettaient qu'une certaine puissance divine, inséparable de la matière, y produisait le mouvement et la vie[1]. Plus tard, deux philosophes de la même école, Hermotime et surtout Anaxagore, tous deux de Clazomène, outre le principe vivifiant répandu dans la nature, auquel ils donnèrent le nom d'âme, ψυχή, ou plutôt dans cette âme même, soupçonnèrent une puissance intelligente, νοῦς, cause de l'ordre du monde[2]; mais Anaxagore lui-même ne sut pas tirer assez de parti de cette notion, dans son explication de la nature des choses[3]. Au contraire, en laissant dans le vague la notion de la nature même de Dieu et celle de la matière, Socrate s'appliqua à signaler l'action continuelle de la divinité dans le monde et surtout dans les choses humaines : c'est à lui principalement que Platon doit sa doctrine sublime de la Providence[4].

Les Pythagoriciens proclamèrent d'une manière plus précise, plus ferme, plus conséquente, qu'Anaxagore, la présence d'une force intelligente dans l'univers : ils reconnurent un Dieu, âme du monde, mais parfaitement distinct du corps qu'il anime[5]. Ce Dieu, c'est l'unité enfan-

1 V. Stallbaum, *Proleg. ad Tim.*, c. 7, 8.

2 V. les fragments d'Anaxagore cités par Simplicius, *Sur la Phys.*, fol. 33 ; Aristote, *Métaph.*, I, 3; *De l'âme*, I, 2; Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, IX, 7; Plutarque, *Périclès*, c. 3, et Meiners, *Hist. des sciences dans la Grèce*, liv. 4.

3 V. Platon, *Phédon*, p. 98; Aristote, *Métaph.*, I, 4.

4 Outre le *Phédon*, l. c., v. Xénophon, *Mem. de Socr.*, I, 4; IV, 3, etc. : cf. Meiners, *Hist., doctr. de vero Deo*, p. 392.

5 V. M. Bœckh, *Philolaüs*, p. 147-150, et *Rheinisches Musæum*, p. 230 et suiv. S'il fallait en croire le traité des *Op. des philos.*, IV, 7, Pythagore aurait même, comme Platon, distingué Dieu de l'âme du monde. Mais l'auteur de ce traité est du nombre de ceux qui veulent faire remonter jusqu'à Pythagore presque toutes les doctrines de Platon. Les Pythagoriciens immédiatement antérieurs à la fondation de l'Académie ne paraissent pas s'être élevés jusqu'à cette notion, qu'on a voulu

tant le nombre : placé au centre, l'intellect indivisible, la monade remplit tout l'univers du rayonnement de sa puissance active, qui n'est autre chose que l'éther, principe de la lumière et de la chaleur[1]. Suivant les disciples de Pythagore, les âmes humaines sont des émanations de l'âme du monde; seulement en elles, l'éther, au lieu d'être pur, se trouve mêlé avec l'air, principe du froid. Dans chaque âme, la partie vitale et sensitive, où l'air domine, est mortelle comme le corps; l'autre, c'est-à-dire l'intelligence, participe à l'immortalité de l'âme universelle[2].

Platon crut, avec tous ces philosophes, à l'existence d'une puissance active répandue dans la matière; mais, au lieu de la confondre avec l'éther[3], ou avec l'air, ou de la croire inhérente à l'ensemble de la matière même, il pensa que cette force motrice, que cette âme, bien qu'étendue et divisible, était un principe spécial entièrement incorporel. En outre, il reconnut, avec Anaxagore et les Pythagoriciens, qu'une intelligence, νοῦς, régnait actuellement dans l'âme, ψυχή; il admit, comme les Pythagoriciens, l'unité et l'indivisibilité de cette intelligence; mais il pensa qu'elle n'était elle-même qu'une émanation de Dieu, c'est-à-dire d'un intellect suprême et indépendant, qui avait fait passer le corps et l'âme du monde du désordre primitif à l'ordre actuel[4]. C'est ainsi que Platon, s'a-

attribuer au fondateur de leur école. Bien plus, ce n'est probablement pas dès les premiers temps de l'école de Pythagore que la monade y a été considérée comme un principe intelligent au sein de l'âme du monde. V. Meiners, *Hist. des sciences dans la Grèce*, liv. 3, chap. 4, trad. fr., t. 2, p. 255-264.

1 V. les fragments de Philolaüs, dans le *Philolaüs* de M. Bœckh, p. 90, 96, 151, etc.; Aristote, *De l'âme*, I, 2; Alexandre Polyhistor, dans Diogène de Laërte, liv. 8, chap. 1, sect. XIX, et Athénagore, *Apol. pour les Chrét.*, p. 8, H. Est., 1557.

2 V. Diogène de Laërte, liv. 8, c. 1 sect. XIX, § 30, 31 : Archytas, cité par Stobée, I, p. 784, Heeren; Cicéron, *Tusc.*, I, 17; les *Théol. arithm.*, p. 22, et le traité des *Op. des philos.*, IV, 4, 5.

3 Sur le rôle que Platon assigne à l'éther, v. la note 28.

4 Comment Tennemann, *Syst. phil. plat.*, III, 181, peut-il confondre le Dieu de Platon avec l'âme du monde?

vançant hardiment dans la voie de progrès tentée par ses prédécesseurs, a reconnu Dieu comme un être distinct de l'âme du monde, et placé en dehors et au-dessus de l'univers, dont il est l'organisateur. Quant à la constitution intime de l'âme du monde, dont l'interprétation sera complétée dans les notes suivantes, on y reconnaît à la fois l'application des nombres de Pythagore et des idées de Platon. C'est à Platon seul qu'appartient la distinction des trois essences et des trois facultés dans l'âme du monde et dans la partie immortelle de l'âme humaine[1]. Enfin, grâce à sa théorie des deux espèces de nombres, il a pu, tout en attribuant à l'âme l'étendue, la divisibilité et le mouvement, la considérer cependant comme entièrement incorporelle : sous ce rapport, il l'a classée parmi les choses qu'il nomme mathématiques, et c'est ainsi que, sans atteindre à la notion vraie de la nature pensante, il a fait faire un pas immense à la distinction de l'âme et du corps.

NOTE XXIII.

DIVISION ARITHMÉTIQUE DE L'AME. — MUSIQUE ANCIENNE. — HARMONIE DU MONDE.

§ I. *Solution du problème arithmétique.*

Pour expliquer ce passage obscur, il faut d'abord trouver, d'après le texte de Platon, les nombres qui expriment les parties de l'âme, ensuite chercher ce qu'ils signifient[2].

1 V. plus haut, § 3, 4, 7. Pour ce qui concerne l'âme mortelle, j'aurai l'occasion de signaler les modifications que Platon a introduites dans la doctrine des Pythagoriciens. V. note 139.

2 Sur ces deux questions on peut consulter Chalcidius, *Sur le Tim.*, c. 32 : Proclus, *Sur le Tim.*, p. 185 et suiv. ; Plutarque, *De la nais. de l'âme*, c. 11-20, 29-33; *De la mus.*, c. 22; Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VII, § 93 et suiv. ; Macrobe, *Sur le Songe de Scip.*, II, 2; Théon de Smyrne, part. II, *De la mus.*, c. 55-61; J. Philoponus, *Contre*

Proclus[1] et la plupart des commentateurs ont voulu trouver des nombres entiers pour expression de toutes ces parties. Le faux Timée de Locres[2] dit de prendre pour premier nombre 384; alors, en effet, si l'on exécute bien tous les calculs indiqués, on ne trouve que des nombres entiers. Le même auteur donne la somme de tous les nombres qu'on obtiendrait en continuant jusqu'au trente-sixième terme inclusivement : c'est le nombre 114,665. Macrobe[3] part du nombre 6, qui, s'il achevait le calcul, le conduirait à des fractions; mais il s'est arrêté avant la dernière insertion que Platon indique : Plutarque a fait de même, et Louis Leroy a suivi leur exemple. Macrobe ajoute cependant qu'on peut partir de l'unité : c'est la marche prescrite par le texte même du *Timée;* c'est la plus naturelle, la plus simple; c'est celle que nous suivrons. Résolvons donc méthodiquement ce problème si controversé des nombres de l'âme d'après Platon, en prenant pour uniques données les expressions mêmes de notre auteur. Ensuite, si l'on tient à n'avoir que des nombres entiers, on n'aura qu'à multiplier par 384 chacun des nombres obtenus.

Voici la suite des premières parties représentées en nombres : 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Dans cette suite de nombres, on distingue deux progressions géométriques, qui ont pour premier terme commun l'unité, savoir une progression : 1, 2, 4, 8, dont la raison est 2, et une progression 1, 3, 9, 27, dont la raison est 3. Crantor[4], Plutarque[5] et Chalcidius[6] veulent que l'on construise un triangle, qu'on mette au sommet

Proclus sur l'éternité du monde, XIII, 18; Honoré d'Autun ou Guillaume de Conches, *De mund. imag.*, I, 81, 83; Burette, *Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, t. 13, p. 308-316; Schneider, *Diss. de num. plat.*, Vratisl., 1821; M. Bœckh, dans les *Daubii et Creuzeri studia*, t. 3, part. I, p. 42 et suiv., et les notes de M. Stallbaum sur le *Timée.*

1 *Sur le Tim.*, p. 201-213, 223.

2 P. 96 b, c, H. Est.

3 *Sur le Songe de Scip.*, II, 2.

4 Cité par Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 29.

5 *De la mus.*, c. 22; *De la naiss. de l'âme*, c. 16.

6 *Sur le Tim.*, p. 115, Meurs.

l'unité; le long d'un côté, les termes de la progression des doubles; le long de l'autre, ceux de la progression des triples, afin de voir ces deux progressions sortir, comme un large fleuve, de l'unité, qui représente Dieu, être simple, auteur de toutes choses : cette construction de triangle, que Platon n'indique pas, a été faite presque par tous les commentateurs.

Revenons à Platon. Il nous dit que Dieu intercala, dans chacun des intervalles de chacune des deux progressions trouvées plus haut, deux moyennes différentes, dont il donne la définition. *L'une surpassait le premier extrême, et était surpassée par le second d'une même fraction de chacun d'eux.* Nous donnerons, comme Théon de Smyrne[1], Plutarque[2] et Proclus[3], au nombre qui satisfait à cette double condition le nom de *moyen proportionnel harmonique*, et à cette fraction le nom de *raison harmonique.* L'autre moyenne *surpassait autant en nombre l'un des deux extrêmes qu'elle même était sarpassée par l'autre*[4] : c'est là ce qu'on nomme un *moyen proportionnel arithmétique.* Ainsi, pour opérer les insertions indiquées, il faut trouver, 1° la raison harmonique, 2° la raison arithmétique.

D'abord, soit a le premier extrême, b le second, et représentons par $\frac{1}{y}$ la raison harmonique cherchée. Le moyen proportionnel harmonique sera $a+\frac{a}{y}$; il sera aussi $b-\frac{b}{y}$; donc $a+\frac{a}{y}=b-\frac{b}{y}$; donc $\frac{a+b}{y}=b-a$; donc $a+b=(b-a)y$; donc $y=\frac{a+b}{b-a}$; donc enfin $\frac{1}{y}=\frac{b-a}{a+b}$. Maintenant, comme c'est entre tous les termes d'une progression géométrique que nous avons des moyens proportionnels harmoniques à insérer, soit z la raison de la pro-

1 Part. II, *De la mus.*, c. 55-61.
2 *De la mus.*, c. 22; *De la naiss. de l'âme*, c. 12-17.
3 *Sur le Tim.*, p. 148-150.
4 Eu regard du texte grec, p. 97, l. 26-27, le pronom et le participe, dans cette phrase, ont été mis par erreur au masculin. V. l'*Errata.*

gression. Nous avons $b = az$: donc $\frac{1}{y} = \frac{az - a}{a + az} = \frac{z-1}{z+1}$.
Ainsi, la raison harmonique reste toujours la même, quels que soient les extrêmes, puisqu'elle est exprimée seulement en fonction de la raison de la progression géométrique. Or, pour la première progression, $z = 2$; donc $\frac{1}{y} = \frac{2-1}{2+1} = \frac{1}{3}$. Pour la seconde progression, $z = 3$; donc $\frac{1}{y} = \frac{3-1}{3+1} = \frac{1}{2}$.

Pour trouver la raison arithmétique, soit a le premier extrême, b le second, x la différence cherchée. Le moyen proportionnel sera $a + x$: il sera aussi $b - x$; donc $a + x = b - x$; donc $2x = b - a$; donc enfin $x = \frac{b-a}{2}$. Maintenant, comme c'est entre tous les termes d'une progression géométrique que nous avons des moyens proportionnels arithmétiques à insérer, soit z la raison de cette progression : nous avons $b = az$; donc $x = \frac{az - a}{2} = \frac{a(z-1)}{2}$. Or, pour la première progression, la raison $z = 2$; donc $x = \frac{a}{2}$. Pour la seconde, $z = 3$: donc $x = a$.

Maintenant considérons à part, pour plus de facilité, chacune des deux progressions, et faisons dans chacune d'elles les insertions indiquées. Pour la première, nous avons les deux formules $\frac{1}{y} = \frac{1}{3}$, et $x = \frac{a}{2}$: le moyen proportionnel harmonique est donc $\frac{4a}{3}$, et le moyen proportionnel arithmétique $\frac{3a}{2}$.

I. *Résultat de l'insertion des moyens proportionnels harmoniques et arithmétiques dans la première progression géométrique.*

1	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	2	$\frac{8}{3}$	3	4	$\frac{16}{3}$	6	8

Pour la seconde progression, nous avons les deux formules $\frac{1}{y} = \frac{1}{2}$, et $x = a$. Le moyen proportionnel harmonique est $\frac{3a}{2}$, et le moyen proportionnel arithmétique est $2a$.

II. ***Résultat de l'insertion des moyens proportionnels harmoniques et arithmétiques dans la seconde progression géométrique.***

1	$\frac{3}{2}$	2	3	$\frac{9}{2}$	6	9	$\frac{27}{2}$	18	27

L'auteur dit qu'il faut encore, dans tous les intervalles ls qu'un nombre vaille le précédent multiplié par $1\frac{1}{3}$, insérer des nombres, de manière à former des intervalles dont la raison géométrique soit $1\frac{1}{8}$. Or. dans le résultat n° 1, l'intervalle de chaque premier extrême au moyen proportionnel harmonique a pour raison géométrique $1\frac{1}{3}$; car $\frac{4a}{3} = a\left(1 + \frac{1}{3}\right)$. Du moyen proportionnel harmonique au moyen proportionnel arithmétique, l'intervalle a pour raison $1\frac{1}{8}$; car $\frac{3a}{2} = \frac{4a}{3} \times \frac{9}{8}$. Du moyen proportionnel arithmétique à l'autre extrême, l'intervalle a pour raison $1\frac{1}{3}$; car $b = 2a = \frac{3a}{2} \times \frac{4}{3}$. Dans chacun des intervalles dont la raison est $1\frac{1}{3}$, on peut intercaler deux nombres, de manière à former deux nouveaux intervalles ayant pour raison géométrique $1\frac{1}{8}$, et entre le dernier de ces deux nombres et le nombre suivant, le rapport géométrique se trouve être constamment celui de 243 à 256, comme le dit l'auteur. Voici le résultat de cette insertion, divisé en trois séries de huit nombres, dont chacune se termine par un

nombre de la progression primitive, répété au commencement de la série suivante :

1re Série.....	1	$\frac{9}{8}$	$\frac{81}{64}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{27}{16}$	$\frac{243}{128}$	2
2e Série.....	2	$\frac{9}{4}$	$\frac{81}{32}$	$\frac{8}{3}$	3	$\frac{27}{8}$	$\frac{243}{64}$	4
3e Série.....	4	$\frac{9}{2}$	$\frac{81}{16}$	$\frac{16}{3}$	6	$\frac{27}{4}$	$\frac{243}{32}$	8

Il est aisé de voir que $243 : 256 :: \frac{81}{64} : \frac{4}{3} :: \frac{243}{128} : 2 :: \frac{81}{32} : \frac{8}{3} :: \frac{243}{64} : 4 :: \frac{81}{16} : \frac{16}{3} :: \frac{243}{32} : 8$, et qu'entre tous les autres nombres consécutifs, le rapport est constamment celui de 1 à $\frac{9}{8}$.

Quant au résultat n° II, tous les nombres y offrent entre eux le rapport de 1 à $\frac{3}{2}$, ou celui de 1 à $\frac{9}{8}$; il n'y a donc aucune nouvelle insertion à y faire. Mais il suffit d'un coup-d'œil pour s'apercevoir qu'il ne s'y trouve pas un nombre au-dessous de 8 qui ne fasse double emploi avec un nombre des trois séries ci-dessus : il suffit donc d'ajouter à la suite de ces trois séries les quatre nombres au-dessus de 8, savoir :

9	$\frac{27}{2}$	18	27

et l'on a la suite complète des nombres représentant les parties dont parle Platon; car évidemment il n'entend désigner qu'une suite de nombres croissants, dans laquelle seulement il considère, par abstraction, deux progressions distinctes, afin de rendre les insertions plus faciles à effectuer. La seule difficulté qui reste est relative au nombre 9, qui, dans l'ordre des sept nombres indiqués en premier lieu, a été nommé avant 8. Mais il paraît bien improbable

que Platon ait voulu interrompre ainsi l'ordre des nombres croissants, et détruire la similitude de la troisième série avec les précédentes. D'ailleurs, l'application qu'il fait plus tard de ces nombres aux cercles décrits par les corps célestes prouve qu'en effet il ne l'a pas voulu [1]. Il est donc certain que, d'après lui, dans la suite complète des nombres représentant les parties dont se compose l'âme du monde, 9 doit venir après 8; et il y a même encore entre 8 et 9 le rapport de 1 à $\frac{9}{8}$.

Dans le traité attribué à Timée de Locres, on dit de continuer cette suite de nombres jusqu'au trente-sixième terme. Alors les quatre nombres mis de côté trouvent leur emploi, et l'on a deux nouvelles séries.

4ᵉ Série.....	8	9	$\frac{81}{8}$	$\frac{32}{3}$	12	$\frac{27}{2}$	$\frac{243}{16}$	16
5ᵉ Série.....	16	18	$\frac{81}{4}$	$\frac{64}{3}$	24	27	$\frac{243}{8}$	32

§ II. *Acoustique ancienne.*

Maintenant, que signifient ces nombres? Platon lui-même nous l'indique, en disant plus loin [2] que « l'harmonie musicale a des mouvements semblables aux révolutions de l'âme. » L'auteur de l'*Epinomis* [3] s'explique plus clairement encore. Traçant rapidement un plan d'études mathématiques, il montre que l'arithmétique doit commencer par la théorie des nombres musicaux. Il fixe d'abord les quatre intervalles de la progression des doubles : il n'est pas étonnant qu'il ne parle pas de celle des triples, puisqu'il n'est pas besoin de s'en occuper pour arriver à un

1 V. note 26.
2 P. 47 d.
3 P. 991.

résultat définitif, ainsi que nous venons de le voir [1]; puis, il indique l'insertion du moyen proportionnel arithmétique, et celle du moyen proportionnel harmonique, dans le premier intervalle. Il passe le reste sous silence, et se contente d'ajouter que les quatre nombres ainsi obtenus sont la base de l'harmonie. Nous pourrons bientôt nous en convaincre, et nous verrons que le diagramme de Platon, donné complètement dans le *Timée*, ne diffère pas beaucoup des nombres qui représentent l'octave diatonique moderne. Les commentateurs ont donc raison de voir dans cette suite de nombres proportionnels aux parties de l'âme la théorie mathématique de la musique d'après Platon [2].

Ils ont également raison d'affirmer qu'elle venait de l'école de Pythagore [3], quoique les auteurs qui ont voulu rendre compte de cette invention soient tombés dans bien des erreurs. Suivant Gaudentius [4], Macrobe [5] et Boèce [6], Pythagore remarqua par hasard que des forgerons formaient des accords en frappant sur l'enclume avec leurs marteaux, et cela, quelle que fût la force avec laquelle ils frappaient : il s'avisa de peser les marteaux, et, en comparant les poids, il trouva les rapports de nombres correspondant aux principaux accords. Suivant Gaudentius, Macrobe, Censorinus [7], Chalcidius [8] et Iamblique [9], Pythagore fit aussi l'expérience avec des cordes tendues par des poids différents : Iamblique dit expressément que l'acuité des sons est en raison directe des forces de tension, et qu'ainsi, un poids double donne l'octave. Au contraire,

1 V. plus haut, § 1.
2 Sur l'éducation musicale de Platon, v. Plutarque, *De la mus.*, c. 17.
3 V. Plutarque, *De la mus.*, c. 22 ; *De la naiss. de l'âme*, c. 10; Cassiodore, *De la mus.*, et une foule d'autres auteurs.
4 P. 13-15, Meibom.
5 *Sur le Songe de Scip.*, II, 1.
6 *De la mus.*, I, 10.
7 *De die natali*, c. 10.
8 *Sur le Tim.*, p. 122, 123, Meurs.
9 *Vie de Pythag.*, c. 26.

comme le remarque Montucla[1], les valeurs des sons musicaux sont en raison directe des racines carrées des forces de tension; et il n'y a point de proportion entre les poids des marteaux et les sons qu'ils produisent. Ces deux récits sont donc évidemment faux. Cependant l'unanimité de tant de témoignages anciens sur l'invention de la théorie mathématique de la musique par Pythagore, et la vraisemblance du fait, fondée sur la connaissance que nous avons des efforts de Pythagore et de ses disciples pour appliquer les nombres à toutes choses, et sur la certitude que cette théorie a été étudiée et élaborée par les Pythagoriciens, doivent nous porter à admettre le fait principal, en rejetant les détails. Platon a beaucoup emprunté à l'école de Pythagore. C'est dans la bouche du pythagoricien Timée de Locres, qu'il met l'exposition de cette division musicale de l'âme; et nous verrons que quelques-uns des nombres qu'il donne ne peuvent avoir été fournis que par de bonnes expériences. Il est donc probable que Pythagore, comme Gaudentius le rapporte, s'avisa de tendre des cordes de même grosseur et de même nature, mais de longueurs différentes, avec des poids égaux, de faire vibrer ces cordes, et de comparer les sons et les longueurs; ou bien, comme le dit Censorinus, Pythagore employa des flûtes de diverses longueurs : il put mesurer, par exemple, les colonnes d'air qui vibrent dans les tuyaux d'une flûte de Pan. Mais les nombres ainsi obtenus durent être en raison directe de la gravité des sons; c'est-à-dire en raison inverse de leur valeur réelle. En est-il de même des nombres de Platon ? ou bien a-t-il su qu'il fallait renverser les rapports de nombres donnés par l'expérience? C'est là une question préliminaire que nous devons nous adresser.

Cette question même en suppose une autre. En effet, si Pythagore et Platon ont considéré les nombres comme ne représentant rien de plus que les longueurs des cordes vibrantes, ils n'ont eu aucun motif pour renverser les

1 *Hist. des sciences mathém.*, part. 1, liv. 3, § 16.

rapports : ils ont donc dû conserver ces rapports tels qu'ils leur étaient donnés, et s'ils les ont employés pour représenter les sons eux-mêmes, ce n'a pu être que comme des signes de pure convention. Mais il n'en est pas ainsi. En effet, Ptolémée[1], Plutarque[2] et Boèce[3] nous apprennent bien qu'Aristoxène et ses disciples considéraient les degrés de gravité ou d'élévation du son comme des qualités sensibles, différentes entre elles au même titre que les couleurs, et que l'oreille seule distingue, sans que les nombres puissent les mesurer[4]. Aussi nous verrons que les partisans d'Aristoxène divisaient arbitrairement l'octave en six tons, et le ton en fractions, sans s'inquiéter des nombres donnés par la considération des longueurs des cordes[5]. Mais les mêmes auteurs nous disent que les Pythagoriciens, au contraire, considéraient les divers degrés de gravité ou d'élévation des sons comme des quantités dont les rapports pouvaient être exprimés exactement en nombres. Ptolémée approuve avec raison cette doctrine des Pythagoriciens, auxquels il reproche cependant de se laisser trop guider par la considération abstraite des propriétés des nombres, en oubliant un peu trop le jugement de l'oreille. Nous verrons bientôt à quelles erreurs les disciples d'Aristoxène et les Pythagoriciens avaient été conduits, les uns par leur empirisme aveugle, les autres par leurs hypothèses imprudentes[6]. Mais du moins les Pythagoriciens étaient sur le chemin de la vérité, et ils ne s'en écartaient que sur un point d'une importance secondaire.

Maintenant de quelle nature étaient, suivant eux et Platon, ces quantités représentées en musique par les nombres ? D'après les témoignages de Porphyre[7], de Théon de

1 *Harm.*, I, 3-10.
2 *De la mus.*, c. 37 et 38.
3 *De la mus.*, V, 3.
4 Cette erreur a été attaquée vivement par Platon, *Républ.*, VII, p. 551.
5 V. plus loin, § 3 et 4.
6 V. plus loin, § 3.
7 *Comment. sur les harm. de Ptol.*, I, 3.

Smyrne[1], de Plutarque[2], et du platonicien Elien, commentateur du *Timée*, dont Porphyre cite un fragment[3], et d'après le *Timée* même[4], ces quantités, d'autant plus fortes que le son était plus aigu, étaient considérées par eux comme étant les vitesses des impulsions de l'air transmises à travers ce fluide depuis l'instrument musical jusqu'à l'oreille ; ils croyaient que chaque son, c'est-à-dire chaque impulsion de l'air, se continuait en diminuant de vitesse pendant un temps appréciable, et que les accords étaient produits par deux sons simultanés, mais de vitesses différentes, dont le second ne commençait à arriver à l'oreille qu'au moment où le premier s'était ralenti, de manière à n'arriver plus qu'avec une vitesse égale à celle du second[5]. Cette fausse théorie, inventée, dit-on[6], par le pythagoricien Hippasus et par le poète Lasus d'Hermione, se retrouve encore dans deux ouvrages d'Aristote, savoir, le traité *De l'âme*[7] et les *Problèmes*[8]. Mais dans son traité spécial sur l'Acoustique[9], Aristote a indiqué avec une exactitude parfaite la vraie théorie du son musical. En effet, après avoir parlé de plusieurs autres qualités du son, voici comment il explique la différence des sons graves et aigus : « Les impulsions imprimées à l'air par les cordes des instruments, dit-il, ont lieu nombreuses et séparées. Mais à cause de la petitesse des intervalles du temps, l'ouïe ne pouvant saisir les interruptions, le son nous paraît un et continu. » Plus loin il ajoute : « Dans tous les accords, les impulsions imprimées à l'air par le son le plus aigu ont

1 Part. II, *De la mus.*, c. 6.

2 *Questions Platoniques*, VII, 9.

3 V. Porphyre, *Sur les harm. de Ptol.*, I, 3, p. 216.

4 V. notes 124 et 170.

5 V. notes 124 et 170. Cf. Forkel, *Allgemeine Geschichte der Musik*, chap. 4, 2e part., 1re div., § 123. Cette variation prétendue du son, de l'aigu au grave, était ce que Lasus, Hippasus et leurs partisans nommaient la *largeur* du son.

6 V. Théon de Smyrne, *De la mus.*, c. 12.

7 II, 8; t. 1, p. 420, l. 31-33.

8 Sect. XI, *Probl.* 6, 14, 16, 20, 21, 62, et sect. XIX, *Probl.* 39, 42, etc.

9 Περὶ ἀκουστῶν, p. 803, col. 2, l. 32—p. 804, col. 1, l. 8, Bekker.

lieu en plus grand nombre dans le même temps, à cause de la vitesse du mouvement; mais la dernière impulsion du son le plus aigu arrive à l'oreille en même temps que la dernière du son le plus grave. » Boèce[1], d'après Nicomaque de Gérase[2], néopythagoricien du second siècle de notre ère, a exposé cette même théorie d'une manière plus développée. Il dit fort nettement que le son se compose d'une suite de petites impulsions imprimées à l'air et transmises à travers ce fluide; que plus ces impulsions se succèdent rapidement, et par conséquent plus elles sont nombreuses dans un temps donné, plus le son est aigu; qu'ainsi, les nombres, pour représenter les rapports des sons musicaux, doivent être proportionnels au nombre des vibrations qui se succèdent dans un même temps donné; et que les accords ont lieu, lorsque les rapports de ces nombres sont très-simples, et lorsqu'ainsi, dans les deux sons simultanés, les impulsions coïncident à des intervalles égaux et peu considérables[3]. Il est évident que toute cette théorie suppose que dans chaque son musical les impulsions de l'air se succèdent à des intervalles égaux. C'est donc exactement la théorie moderne des vibrations sonores isochrones, base de toute notre théorie mathématique de la musique.

Ainsi, en résumé, ceux qui se sont occupés chez les Grecs de la théorie de la musique, se divisent en deux écoles principales, savoir l'école empirique d'Aristoxène, et l'école mathématique de Pythagore, de Platon, d'Aristote et de Ptolémée. Dans la première, on contestait aux sons toute valeur appréciable en nombres, et l'on divisait les intervalles musicaux d'une manière arbitraire. Dans la seconde, les uns, ne sachant pas qu'un son grave et un son aigu se transmettent dans l'air avec une égale rapidité, faisaient consister la valeur des sons dans la vitesse d'une

1 *De la mus.*, I, 3.
2 V. Boèce, *De la mus.*, I, 31, 32; Nicomaque, *Enchirid.*, p. 35-36.
3 V. note 170.

impulsion continue de l'air; les autres, dans la vitesse avec laquelle se succédaient les vibrations sonores; mais les uns comme les autres pensaient que l'examen des rapports entre les longueurs des cordes devait donner les rapports mathématiques des sons, et admettaient en même temps que plus un son est aigu, plus sa valeur est grande. Ptolémée [1] le dit expressément. Il serait donc naturel de supposer qu'ils prenaient, pour représenter les sons, les nombres en raison inverse des longueurs des cordes vibrantes. Mais il est aisé de s'assurer que Ptolémée, et tous les auteurs anciens sur la musique, ont trouvé plus commode, dans la pratique, de représenter directement les sons par les longueurs des cordes, et qu'ils ont suivi constamment cet usage. Il est donc infiniment probable que Platon en a fait autant. Ainsi, c'est dans cette supposition que je vais comparer les nombres du diagramme musical de Platon, d'une part avec ceux qui représentent les notes de notre gamme moderne, d'autre part avec ceux des principaux diagrammes anciens conservés par Ptolémée. En même temps, je dirai quel très-léger changement la supposition contraire devrait apporter aux résultats de ces deux comparaisons.

§ III. *Comparaison du diagramme de Platon avec l'octave moderne.*

Je commence par établir ici quelques propositions sur lesquelles s'appuie toute ma manière de procéder. D'après le principe indiqué par Aristote, exposé par Nicomaque, confirmé par la science moderne, les valeurs des sons offrent le même rapport géométrique direct que les nombres des vibrations. Donc, pour comparer deux sons et prévoir, d'après leur valeur, s'ils formeront un accord, il faut prendre le rapport géométrique inverse des longueurs

1 *Harm.*, I, 3.

des cordes semblables et également tendues qui les produisent. L'hypothèse fausse de Platon et des anciens Pythagoricieus les conduisait à cette même conclusion vraie.

1° Donc d'après Platon et Nicomaque, de même que d'après les physiciens modernes, l'intervalle des valeurs musicales de deux sons est exprimé par le nombre qui, multipliant la plus petite des deux valeurs, donnerait la plus grande; pour prendre la moitié d'un intervalle musical, il faut extraire la racine carrée du nombre qui l'exprime; et pour prendre une fraction quelconque d'un intervalle, il faut chercher le nombre qui, prenant pour exposant cette fraction renversée, donnerait la valeur de l'intervalle entier. Tel est le procédé suivi par Ptolémée.

2° Il est clair que, pour connaître une échelle musicale, il suffit de considérer les rapports des nombres qui la représentent, sans s'occuper de leur valeur absolue; que, par conséquent, on peut prendre tel son que l'on voudra pour unité, et que les mêmes intervalles dans le même ordre, à partir du son le plus grave, devront toujours donner une même échelle musicale.

3° Il est clair aussi que, tout nombre pouvant être considéré comme fractionnaire, en prenant, s'il le faut, l'unité pour dénominateur, toute fraction renversée exprime le même intervalle musical que la fraction primitive.

4° De là il est aisé de conclure que, pour comparer isolément un intervalle de la gamme ancienne avec un intervalle de la gamme moderne, peu importe que les nombres anciens expriment les vibrations, ou les longueurs des cordes.

5° Il suffit de jeter un coup-d'œil sur les octaves formées précédemment[1] avec les nombres de Platon, pour s'apercevoir que, dans une partie quelconque de cette échelle musicale, tout nombre est double du septième au-dessous de lui, et la moitié du septième au-dessus. Or, il en est de même des nombres de l'échelle musicale moderne.

1 V. plus haut, § 1.

6° Il suffit donc de comparer les intervalles musicaux de notre octave avec ceux d'une seule octave de Platon, prise où l'on voudra dans son échelle musicale, pour voir s'il a connu les mêmes accords.

Cela posé, des huit premiers nombres donnés par Platon, cinq se trouvent dans notre octave; savoir : 1, 9/8, 4/3, 3/2, 2 ; et ces nombres suffisent pour donner la quarte, la quinte, l'octave et le ton majeur. En effet Macrobe[1] nous dit que les Pythagoriciens avaient obtenu par l'expérience, pour la consonnance *διὰ τεσσάρων*, c'est-à-dire pour celle de l'*ut grave* au *fa*, que nous nommons quarte, le rapport de 4 à 3 ; pour la consonnance nommée *διὰ πέντε* ou *δι' ὀξειῶν*[2], c'est-à-dire pour la quinte, de l'*ut grave* au *sol*, le rapport de 3 à 2; pour la consonnance *διὰ πασῶν*, c'est-à-dire pour l'octave, le rapport de 2 à 1; pour la consonnance *διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε*, c'est-à-dire pour la réplique de la quinte à l'octave supérieure, le rapport de 3 à 1 ; pour la consonnance *δὶς διὰ πασῶν*, c'est-à-dire pour la double octave, le rapport de 4 à 1. Enfin, pour l'excès de la quinte sur la quarte[3], qu'ils nommèrent *τόνος*, *ton*, ils trouvèrent 9/8. Ils remarquèrent que l'octave est produite par l'interposition d'un ton entre deux quartes, ou, ce qui revient au même, par l'union d'une quarte et d'une quinte.

Tout cela est parfaitement juste. Mais il est aisé de voir que le ton mineur et le demi-ton majeur manquent dans l'échelle diatonique de Platon, et que, par suite, quatre de nos consonnances y manquent également, savoir nos deux tierces et nos deux sixtes.

Considérons l'octave diatonique moderne, abstraction faite des altérations introduites par le *tempérament*. Le ton de l'*ut* au *ré*, celui du *fa* au *sol* et celui du *la* au *si*, ont

1 *Sur le Songe de Scip.*, II, 1.

2 V. Aristote, *Probl.* XIX, 34, 41.

3 V. Théon de Smyrne, part. II, *De la mus.*, chap. 7-14 ; Boèce, *De la mus.*, I, 10, 18 ; Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 17.

pour valeur $\frac{9}{8}$; c'est le *ton majeur*, égal au *ton* des anciens. Le ton du *ré* au *mi* et celui du *sol* au *la*, ont pour valeur $\frac{10}{9}$: c'est le *ton mineur*. On nomme *comma* l'excès du ton majeur sur le ton mineur : ainsi soit x le comma $\frac{10}{9}x = \frac{9}{8}$. Donc $x = \frac{81}{80}$. L'intervalle du *mi* au *fa* et celui du *si* à l'*ut*, ont pour valeur $\frac{16}{15}$; c'est le *demi-ton majeur*, ainsi nommé parce qu'il est *à peu près* la moitié du ton majeur. Tels sont tous les intervalles de seconde compris dans notre octave naturelle. Passons aux consonnances : elles se rencontrent parmi les intervalles de quarte, de quinte, de tierce et de sixte, sans parler de ceux d'octave, qui sont tous consonnants. La *quarte*, consonnance bien connue des anciens, est considérée par les modernes comme composée d'un ton majeur, d'un ton mineur et d'un demi-ton majeur; par exemple, de l'*ut* au *fa*. La *quinte*, consonnance bien connue aussi des anciens, se compose de deux tons majeurs, d'un ton mineur et d'un demi-ton majeur; par exemple, de l'*ut* au *sol*. L'octave, formée d'une quarte et d'une quinte, se compose, par conséquent, de trois tons majeurs, de deux tons mineurs et de deux demi-tons majeurs. La *tierce* est le plus petit des intervalles susceptibles de consonnance. La *tierce majeure* se compose d'un ton majeur et d'un ton mineur; par exemple, de l'*ut* au *mi*; sa valeur est $\frac{5}{4}$. La *tierce mineure* se compose d'un ton majeur et d'un demi-ton majeur; par exemple, du *mi* au *sol*; sa valeur est $\frac{6}{5}$. Une tierce majeure et une tierce mineure réunies forment une quinte. La *sixte majeure* se compose d'une tierce majeure et d'une quarte; par exemple, du *sol* au *mi* d'en haut : sa valeur est $\frac{5}{3}$. La *sixte mineure* se compose d'une tierce mineure et d'une quarte; par exemple, du *mi* à l'*ut* d'en haut : sa valeur est $\frac{8}{5}$. Une sixte majeure et une tierce mineure, ou

bien une sixte mineure et une tierce majeure réunies forment une octave. Dans l'harmonie, avec quatre sons simultanés de la gamme naturelle, par exemple, *ut, mi, sol, ut*, on peut produire à la fois toutes les consonnances, excepté la sixte majeure : c'est l'accord parfait *en mode majeur*. Le *demi-ton mineur*, qui n'entre pas dans la gamme naturelle, est la différence de la tierce majeure à la tierce mineure, et par conséquent, du ton mineur au demi-ton majeur : son unique usage est d'élever ou d'abaisser une note, sans en changer le degré; dans le premier cas, il se nomme *dièse*, dans le second, *bémol*. Sa valeur est exprimée par le rapport 25 : 24. Dans l'*accord parfait en mode mineur*, c'est-à-dire dans celui où le *mi* est bémolisé, la sixte majeure prend la place de la sixte mineure. L'excès du demi-ton majeur sur le demi-ton mineur a pour valeur $\frac{128}{125}$: c'est ce qu'on nomme *simple dièse*, ou *dièse enharmonique mineur*, par opposition au dièse ordinaire, dont nous avons parlé, et qu'on nomme aussi *double dièse*, ou *dièse chromatique*. L'intervalle du simple dièse se trouve annulé au moyen du *tempérament* [1].

La différence entre l'octave de Platon et l'octave moderne, tient aux intervalles établis dans l'intérieur des deux quartes qui, unies à un ton, forment l'octave. Pour se régler dans la division de cet intervalle que nous nommons quarte, les anciens voulurent le mesurer à l'aide d'un intervalle plus petit, savoir du ton, valant $\frac{9}{8}$. Ptolémée [2] trouve, comme Philolaüs [3] et Platon, que la quarte se compose de deux tons, plus un reste, *limma*, λεῖμμα, dont la valeur est $\frac{256}{243}$, et qui est plus petit que la moitié du ton à peu près dans le rapport de 128 à 129, le demi-

1 Le *triple dièse*, ou *dièse enharmonique majeur*, emprunté à Aristoxène, n'a aucune valeur certaine et aucune application dans notre musique.

2 *Harm.*, I, 10.

3 V. un fragment expliqué par M. Bœckh, *Philolaüs*, p. 67-81.

ton vrai, $\frac{3}{\sqrt{8}}$, étant une quantité irrationnelle[1]. Ptolémée a raison; car $\frac{9}{8} \times \frac{9}{8} \times \frac{256}{243} = \frac{4}{3}$. Appartenant, en musique comme en astronomie[2], à une école également éloignée des excès de la méthode empirique et de ceux de la méthode hypothétique, Ptolémée, après avoir reproché aux Pythagoriciens d'avoir refusé d'admettre au rang des consonnances, d'après leurs hypothèses sur les nombres, l'intervalle διὰ πασῶν καὶ διὰ τεσσάρων, c'est-à-dire la réplique de la quarte[3], reproche avec raison bien plus sévèrement à Aristoxène d'avoir dit que la quarte vaut deux tons et demi et l'octave six tons, et qu'ainsi le *limma* est exactement la moitié du ton. Ptolémée, à l'exemple d'Euclide[4], réfute fort bien cette erreur d'Aristoxène, qui n'avait été commise ni par Platon, ni par les anciens Pythagoriciens.

La quarte ayant été ainsi mesurée exactement, on la divisa de plusieurs manières différentes, en y insérant à divers intervalles deux sons intermédiaires. Je parlerai bientôt des principaux genres musicaux ainsi produits chez les anciens; mais ici je ne dois m'occuper que de la division établie par Platon, pour la comparer avec notre octave. D'abord, il est évident que les seuls intervalles employés par lui sont le *ton* et le *limma*. Mais, dans quel ordre les range-t-il? Si les nombres croissants de Platon allaient du grave à l'aigu, voici l'ordre que suivraient les intervalles : 1° un ton; 2° un ton; 3° un limma; 4° un ton; 5° un ton; 6° un ton; 7° un limma; et cet ordre se répéterait dans les octaves suivantes.

Mais si, comme il m'a paru vraisemblable[5], et comme

1 Outre Ptolémée, v. Plutarque, *De la naiss. de l'âme*, c. 17, 18; Théon de Smyrne, part. II, *De la mus.*, c. 15, 16, 34, et Boèce, *De la mus.*, II, 27, 28.

2 V. note 37, § 4.

3 V. aussi Plutarque, *De l'inscription de Delphes*, c. 10.

4 *Sect. canon.*, theor. 14 et suiv., Meib.

5 V. plus haut, § 2.

nous en acquerrons bientôt la preuve presque certaine[1], les nombres croissants de Platon vont de l'aigu au grave, l'ordre est inverse. Je raisonne donc d'abord dans cette dernière supposition, sauf à dire ensuite quelques mots de la supposition contraire. D'après les propositions énoncées plus haut, je puis me contenter de prendre la partie, quelle qu'elle soit, de l'échelle musicale de Platon, qui offre le plus de rapports avec notre octave d'*ut ;* et pour établir la comparaison, je puis prendre pour unité la plus grave des huit notes dont cette partie se compose.

1 V. plus loin, § 4. — Roussier, *Mémoire sur la musique des anciens*, etc., 2e éd., 1774, avant-propos, § 5, note *e*, dit fort bien que la gamme antique se chantait de l'aigu au grave. Cf. M. Bœckh, *De metr. Pind.*, liv. 3, chap. 7, *Pind. op.*, t. 2, p. 207.

Voici le résultat de cette comparaison, présenté dans un tableau synoptique.

	ECHELLE MUSICALE DE PLATON.			ECHELLE MUSICALE MODERNE.		
	INTERVALLES des notes consécutives.	NOMBRES proportionnels aux longueurs des cordes.	VALEURS des sons correspondants.	NOMS et valeurs des sons.	INTERVALLES des notes consécutives.	
		1	$^{81}/_{32}$	$^{5}/_{2}$, *Mi*		
	Ton, 9 : 8				10 : 9, ton mineur.	
		$^{9}/_{8}$	$^{9}/_{4}$	$^{9}/_{4}$, *Ré*		
	Ton, 9 : 8				9 : 8, ton majeur.	
		$^{81}/_{64}$	2	2, *Ut*.		
AIGU.	Limma, 256 : 243				16 : 15, demi-ton majeur.	AIGU.
		$^{4}/_{3}$	$^{243}/_{128}$	$^{15}/_{8}$, *Si*		
	Ton, 9 : 8				9 : 8, ton majeur.	
		$^{3}/_{2}$	$^{27}/_{16}$	$^{5}/_{3}$, *La*		
	Ton, 9 : 8				10 : 9, ton mineur.	
		$^{27}/_{16}$	$^{3}/_{2}$	$^{3}/_{2}$, *Sol*		
OCTAVE	Ton, 9 : 8				9 : 8, ton majeur.	OCTAVE
		$^{243}/_{128}$	$^{4}/_{3}$	$^{4}/_{3}$, *Fa*		
	Limma, 256 : 243				16 : 15, demi-ton majeur.	
		2	$^{81}/_{64}$	$^{5}/_{4}$, *Mi*		
	Ton, 9 : 8				10 : 9, ton mineur.	
		$^{9}/_{4}$	$^{9}/_{8}$	$^{9}/_{8}$, *Ré*		
GRAVE.	Ton, 9 : 8				9 : 8, ton majeur.	GRAVE.
		$^{81}/_{32}$	1	1, *Ut*		

Il est aisé de voir que, parmi les huit sons de l'échelle musicale de Platon mis en regard de notre octave d'*ut*, trois seulement diffèrent des sons cor-

respondants, savoir, du *mi*, du *la* et du *si*, qu'ils surpassent d'une quantité égale à notre *comma ordinaire*, excès du ton majeur sur le ton mineur. Ces différences suffisent pour rendre dissonnants les intervalles de l'échelle diatonique de Platon, correspondants aux tierces et aux sixtes consonnantes de notre échelle diatonique moderne. En effet, dans notre méthode tempérée d'accorder des instruments, en montant à la quatrième quinte d'*ut*, on arrive à un *mi* produit comme quinte de *la*. Le *mi*, ainsi obtenu, se trouve à un intervalle de deux tons majeurs au dessus de l'*ut*, double octave de l'*ut* primitif, et correspond par conséquent exactement à la troisième note grave de Platon dans le tableau ci-dessus. Ce même *mi* forme avec cet *ut* une tierce majeure trop forte d'un comma ordinaire, et avec *sol* une tierce mineure trop faible de la même quantité. Or, ces deux tierces, parfaitement égales à celles de Platon, sont tout-à-fait discordantes, et par conséquent il en est de même des sixtes. Après avoir obtenu à dessein ces dissonannces, on les fait disparaître par la méthode du *tempérament*.

Supposons maintenant que les nombres de Platon représentent directement la valeur des notes. Alors ce seraient les huit premiers nombres de Platon, dans leur ordre primitif, qu'il faudrait rapprocher de notre gamme naturelle. Du reste, le résultat de la comparaison serait exactement le même : toute la différence consisterait en ce qu'il faudrait considérer l'échelle musicale de Platon comme partant de l'*ut* grave, au lieu de partir du *mi* aigu élevé d'un comma. Pour employer dès-à-présent une expression qui sera expliquée plus tard, le *genre musical* serait le même; il n'y aurait de changé que l'*espèce d'octave*.

§ IV. *Quel est le rôle du diagramme de Platon, dans l'histoire des variations de l'échelle musicale des Grecs?*

Maintenant, je vais comparer l'échelle musicale de Platon avec quelques-uns des principaux diagrammes anciens.

Les Grecs divisaient leur échelle musicale en quartes continues ou séparées par un ton. A chaque quarte correspondait un tétrachorde, par le nom duquel on la désignait, et les noms des quatre cordes de chaque tétrachorde étaient en même temps ceux des sons compris dans la quarte correspondante. Deux quartes continues, ou, comme disaient les anciens, deux tétrachordes unis, *συνημμένα τετράχορδα*, formaient l'*heptachorde*. Deux quartes séparées par un ton, deux tétrachordes séparés, *διεζευγμένα*, formaient l'*octochorde*. L'invention de ces deux instruments est attribuée à Pythagore même par Nicomaque[1] et par Iamblique[2], à Terpandre et à Lichaon par Boèce[3]. Mais dès le temps d'Aristoxène[4], disciple d'Aristote, de même qu'à l'époque de Plutarque[5] et de Ptolémée[6], l'échelle musicale comprenait quinze cordes ou notes, savoir, une corde plus grave que toutes les autres et isolée, puis quatorze cordes réunies en quatre tétrachordes ascendants et continus, sauf une distance d'un ton entre le second et le troisième. Cependant on ajoutait un cinquième tétrachorde parallèle au troisième, dont il différait seulement en ce qu'il était continu avec le second, et qu'ainsi la distance d'un ton se trouvait entre lui et le quatrième. La corde la plus grave et isolée, se nommait προσλαμβανομένη. Le tétrachorde qui venait ensuite à la distance d'nn ton se nommait τετράχορδον ὑπάτων[7] (τῶν χορδῶν). Le second tétrachorde, dont la corde la plus grave était la même que la plus aiguë du précédent, se nommait τετράχορδον μέσων.

1 *Man. harmon.*, p. 14.

2 *Vie de Pythag.*, c. 26. — V. aussi Manuel Bryenne, sect. I, p. 336, Wallis.

3 *De la mus.*, I, 20. — Cf. Euclide, *De la mus.*, p. 19, Meib. Suivant Aristote, *Probl.* XIX, 32, l'heptachorde formé de deux tétrachordes conjoints existait même avant Terpandre; mais ce musicien supprima la seconde corde d'en haut et la remplaça par une proslambanomène aiguë de manière à avoir, avec sept cordes, l'étendue d'une octave.

4 V. Euclide, p. 19 et suiv., Meib.

5 *De la naiss. de l'âme*, c. 22; *Du silence des oracles*, c. 36.

6 *Harm.*, II, 5.

7 Sur le sens de ce mot, v. Boèce, *De la mus.*, I, 20.

Puis, à l'intervalle d'un ton, venait le τετράχορδον διεζευγμένων. Parallèlement à lui se trouvait le cinquième tétrachorde, plus grave d'un ton, et nommé τετράχορδον συνημμένων, parce que sa corde la plus grave était en même temps la plus aiguë du second. Enfin le quatrième tétrachorde se nommait τετράχορδον ὑπερβολαίων. Sa corde la plus grave était la même que la plus aiguë du tétrachorde διεζευγμένων. Le tétrachorde συνημμένων, utile seulement pour offrir aux compositeurs de mélodies une plus grande variété de sons vers le *médium* de l'échelle musicale, était devenu d'un usage fort rare du temps de Ptolémée. Nous verrons bientôt qu'il ne joue aucun rôle dans l'échelle musicale de Platon. Il n'est donc pas besoin de nous en occuper.

Dans chaque tétrachorde, les deux cordes extrêmes étaient invariables, et donnaient la consonnance de la quarte; mais on faisait varier les deux cordes intermédiaires, en changeant, soit les longueurs, soit les tensions. C'était là ce qui constituait la différence des *genres*, γένη. On s'était appliqué à exprimer en nombres, pour chacun des différents genres, les valeurs des deux sons intermédiaires de la quarte, et on était arrivé ainsi à représenter chaque genre par une courte formule mathématique.

On nommait souvent *symphonie*, συμφωνία, la suite de sons formée par deux sons consonnants et leurs intermédiaires. Ainsi, la symphonie de la quarte se composait de quatre sons, celle de la quinte en comprenait cinq, et celle de l'octave, huit. Cela posé, dans chaque genre musical, chaque symphonie était susceptible d'autant de variétés qu'il pouvait y avoir de positions différentes des intervalles. Ces variétés se nommaient *espèces* ou *figures*, εἴδη, σχήματα. Evidemment il y en avait autant que d'intervalles, c'est-à-dire autant que de sons dans la symphonie, moins un; donc, trois espèces de quarte, quatre de quinte, sept d'octaves[1]. De même, dans notre gamme

[1] V. Forkel, *Gesch. der Mus.*, chap. 4, part. II, sect. I, § 115, et M. Bœckh, *Pind. Op.*, t. 2, *De metr. Pind.*, liv. 3, c. 8. Sur les noms

moderne, nous avons une espèce d'octave, εἶδος τῆς διὰ πασῶν συμφωνίας, entre deux *ut*, une autre entre deux *ré*, et ainsi de suite.

Par la distinction des genres et des espèces, les valeurs relatives de tous les sons d'une échelle musicale se trouvait rigoureusement fixée. Mais leur valeur absolue pouvait varier. C'était là ce qui constituait la différence des *modes*, τρόποι, quelquefois nommés *tons*, τόνοι[1]. A chaque mode correspondait une valeur différente de la note la plus grave, et par conséquent de toutes les autres, dans tous les genres. A une époque très-ancienne, où l'échelle musicale n'excédait pas les limites de l'octochorde, on n'employait que trois modes, savoir : 1° le dorien, 2° le phrygien, plus aigu d'un ton ; 3° le lydien, plus aigu d'un ton que le phrygien[2]. Alors à chaque mode était attachée une espèce particulière d'octave confondue avec lui sous le même nom de mode, τρόπος, ou de ton, τόνος, ou d'harmonie, ἁρμονία[3]. A une époque un peu moins ancienne, le nombre de ces *modes*, qui étaient en même temps des espèces d'octave, fut porté à sept[4]; nous avons vu que le nombre des espèces d'octaves ne pouvait s'élever plus haut. Ensuite, l'étendue de l'échelle s'augmenta : elle comprenait deux octaves au temps d'Aristoxène[5]. A cette époque, les modes étaient distingués des espèces d'octave, et par conséquent on pouvait admettre plus de sept modes. Aristoxène en comptait treize, distants chacun d'un demi-ton à peu près, ce qui donnait

divers donnés à chacune des sept espèces d'octaves chez les anciens, v. M. Bœckh, *ibid.*, liv. 3, c. 7, t. 2, part. II, p. 218 et suiv.

1 V. Meibom, *Sur Euclide*, p. 46 et suiv., et Théon de Smyrne, part. II, *De la mus.*, c. 4, p. 76, Bouillaud.

2 V. Ptolémée, *Harm.*, I, 10; II, 6, 7, 8; Plutarque, *De la mus.*, c. 8, et Boèce, *De la mus.*, IV, 14, 16.

3 V. Plutarque, *De l'inscr. de Delphes*, c. 10; Athénée, XIV, p. 623 d-p. 625 e, p. 635 d, 637 d, Cas.

4 V. Ptolémée, *Har.*, II, 10. Cf. Euclide, p. 15 et 19, Meib.; Gaudentius, p. 19, 20, Aristide Quintilien, p. 18; Bacchius, p. 18, 19.

5 V. Euclide, p. 19 et suiv., Meib.

une octave du plus grave au plus aigu[1]. Plus tard, on en comptait quinze, distants de même chacun d'un demi-ton, ce qui donnait, du plus grave au plus aigu, une octave et un ton[2]. C'étaient : 1° l'hypodorien, 2° l'hypoïastien, 3° l'hypophrygien, 4° l'hypoæolien, 5° l'hypolydien, 6° le dorien, 7° l'iastien, 8° le phrygien, 9° l'æolien, 10° le lydien, 11° le mixolydien, 12° l'hyperiastien, 13° l'hyperphrygien, 14° l'hyperæolien, 15° l'hyperlydien. M. Bœckh[3] a montré que chacune des sept espèces d'octaves était affectée plus spécialement à tel ou tel de ces modes dans les premiers temps qui en suivirent l'invention. Cependant, comme les *mutations d'espèce*, εἴδους μεταβολαί, étaient dès lors en usage, il n'y avait là rien d'invariable, et M. Bœckh lui-même[4] reconnaît que chacun des quinze modes reçut bientôt indifféremment toutes les espèces d'octave. Alors la séparation fut complète, et les modes furent uniquement des transpositions. Tel était déjà depuis long-temps l'état des choses à l'époque de Ptolémée. Cependant il comprit que les modes étaient multipliés à l'excès, que leurs intervalles n'étaient pas bien fixés, et qu'il suffisait de distinguer autant de modes que d'espèces d'octave, ou seulement un de plus, si l'on voulait avoir la réplique du plus grave. Parmi les quinze modes énumérés plus haut, il supprima le second, le quatrième, le septième, le neuvième, le douzième, le quatorzième et le quinzième, et changea le nom du treizième. Alors[5] du plus grave, c'est-à-dire de l'hypodorien, à l'hypophrygien, il y eut un ton plein; de celui-ci à l'hypolydien un ton plein; de ce dernier

1 Il est évident que douze limmas n'auraient pas atteint l'octave, et que douze moitiés exactes du ton l'auraient dépassée : c'étaient donc des intervalles à peu près égaux à nos intervalles chromatiques.

2 V. Théon de Smyrne, *De la mus.*, c. 13. On multipliait même les modes encore davantage, comme Aristoxène s'en plaint, *Harm. elem.*, II, p. 37, Meib.

3 *Pind. Op.*, t. 2, part. II, *De metr. Pind.*, liv. 3, c. 8, p. 231 et suiv.

4 *Ibid.*, p. 221 et 231.

5 V. Ptolémée, *Harm.*, I, 10; II, 6, 7, 8.

au dorien, un limma, du dorien au phrygien, un ton plein; du phrygien au lydien, un ton plein; de celui-ci au mixolydien, un limma, enfin de ce dernier à l'hypermixolydien, un ton plein. Les sept premiers modes suivaient donc exactement la progression des cordes de deux tétrachordes conjoints, ou, en d'autres termes de l'heptachorde, monté suivant le genre diatonique primitif, qui est celui de Platon. Le huitième mode était donné par une *proslambanomène* aiguë, qui complétait l'octave. Or, le diagramme des quatre tétrachordes avec la *proslambanomène* grave, présentait déjà une étendue de deux octaves, diversement divisée suivant les genres. La distinction des modes ajoutait à l'échelle une nouvelle octave. Donc, en représentant par 1 le son de la proslambanomène du mode hypodorien, on avait 8 pour valeur du son le plus aigu, c'est-à-dire de celui de la corde νήτη ὑπερϐολαίων, dans le mode hypermixolydien.

Maintenant revenons aux genres; car c'est d'eux que dépend la comparaison du diagramme de Platon avec les autres.

C'étaient deux règles généralement admises par tous les anciens que, dans chaque tétrachorde, les intervalles devaient diminuer, ou du moins ne pas augmenter, de l'aigu au grave, et que le premier intervalle ne devait jamais être moindre qu'un ton, ni plus grand que deux tons. Cela posé, ils classaient les genres sous trois dénominations principales. Quand les deux cordes intermédiaires de chaque tétrachorde étaient tendues assez fortement pour que le premier intervalle, en allant du grave à l'aigu, n'égalât pas la somme des deux autres, le genre était *diatonique*. Quand ce premier intervalle surpassait un peu la somme des deux autres, le genre était *chromatique*. Quand il surpassait de beaucoup cette somme, le genre était *enharmonique*.

Suivant Plutarque [1], on ne connut d'abord que deux

[1] *De la mus.*, chap. 11 et 20.

genres, savoir le *diatonique* et le *chromatique*. Olympus l'ancien [1] fut le premier qui, en supprimant la mobile aiguë du tétrachorde dans le genre diatonique, produisit un troisième genre nommé enharmonique, mais tout-à-fait différent de l'enharmonique ordinaire. Car, dans celui d'Olympus, il n'y avait que trois cordes, et par conséquent deux intervalles de seconde, savoir, du grave à l'aigu, 1° un limma; 2° un double ton. Aussi Plutarque déclare qu'on n'y trouvait, de même que dans le genre peu différent, et presque aussi ancien, auquel appartenait le *nome* spondée [2], rien de ce qui caractérise, soit le diatonique, soit le chromatique, soit l'enharmonique [3]. En effet, comme nous allons voir, l'intervalle propre au diatonique, c'est le ton; au chromatique, c'est l'*apotome;* à l'enharmonique, c'est le dièse ou demi-limma. Plus tard [4], on partagea en

1 V. Plutarque, *De la mus.*, chap. 11 et 18. Cf. chap. 5 et 7; Suidas, au mot *Olympus*, et Forkel, *Gesch. der Mus.*, chap. 4, part II, 1re div., § 112-113.

2 D'après ce que Plutarque, *De la mus.*, chap. 11 et 19, dit du genre *spondiaque*, il me paraît que la mobile unique du tétrachorde disjoint s'y trouvait à un intervalle de trois dièses au-dessus de l'invariable grave du même tétrachorde, tandis que le tétrachorde grave était monté suivant le genre enharmonique d'Olympus. Plutarque blâme ceux qui confondaient ce *spondiasme*, c'est-à-dire cet intervalle de trois dièses, avec le ton, intervalle diatonique par excellence : il en résulterait, dit-il, qu'on aurait eu dans le genre spondiaque quatre tons de suite, dont deux réunis en un seul intervalle, savoir de la mobile unique à l'invariable aiguë du tétrachorde grave monté suivant le genre enharmonique d'Olympus, et deux autres séparés, savoir l'un entre les deux tétrachordes, et l'autre, de l'invariable grave à la mobile unique du tétrachorde aigu, si le spondiasme était égal au ton. Burette veut que le nome spondée ait été dans le mode phrygien du genre enharmonique ordinaire, et que ce genre lui-même ait appartenu à Olympus. Mais, dans cette hypothèse, le texte de Plutarque reste inexplicable, malgré tous les efforts de Burette pour l'altérer et pour en torturer le sens. V. *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. 13, p. 180-193. Au contraire, je l'explique tel qu'il est, sauf une seule correction, dont Burette avait fort bien montré la nécessité.

3 Burette change le texte de cette phrase, pour y trouver que l'enharmonique d'Olympus avait déjà quelque chose des caractères distinctifs de l'enharmonique ordinaire.

4 V. Plutarque, *De la mus.*, chap. 11.

deux l'intervalle des deux cordes graves du genre d'Olympus, par l'insertion d'une corde intermédiaire, et l'on eut l'enharmonique proprement dit.

Les anciens Pythagoriciens s'appliquèrent à trouver les formules arithmétiques de ces trois genres fondamentaux. Ils pensèrent que, pour cela, il fallait partir des intervalles donnés par la division de la quarte en tons pleins. Or, nous connaissons déjà le ton et le limma. Mais, voici quelques autres intervalles qui en dérivent.

Le limma étant moins de la moitié du ton, on nommait *apotome*, ἀποτομή [1], l'autre partie, dont la valeur est $\frac{2187}{2048}$; car $\frac{2187}{2048} \times \frac{256}{243} = \frac{9}{8}$.

La moitié du limma, nommée *dièse*, δίεσις, par la plupart des anciens, a pour valeur approximative $\frac{512}{499}$. Sa valeur véritable est irrationnelle [2].

On appelait *comma*, κόμμα, l'excès de l'apotome sur le limma; ou, en d'autres termes, ce qui manque à deux limmas pour valoir un ton [3]. La valeur de ce *comma des anciens* est $\frac{531441}{524288}$. C'est notre *comma maxime*, qui, de même que notre *comma mineur*, ne trouve place que dans les calculs harmoniques [4]. Cela posé, voici comment les

1 Chalcidius, *Sur le Tim.*, p. 123, Meurs., nomme le limma *demi-ton*, mais sans se tromper sur sa valeur. Boèce le nomme tantôt demi-ton, tantôt demi-ton mineur, par opposition à l'apotome, qu'il appelle demi-ton majeur. Philolaüs donnait au limma le nom de dièse. Pour tous ces termes, je me conforme à l'usage adopté par Platon, Ptolémée et Proclus.

2 Philolaüs donnait à ce dièse, différent du nôtre, le nom de διάσχισμα. V. Boèce, *De la mus.*, I, 21; III, 5, 8.

3 Philolaüs divisait encore ce comma en deux moitiés, à chacune desquelles il donnait le nom de σχίσμα. V. Proclus, *Sur le Tim.*, p. 195, 196, et Boèce, *De la mus.*, II, 28-30; III, 1-9.

4 Voici comment le *comma maxime* se rencontre, dans notre manière moderne d'accorder les instruments. En montant à la douzième quinte d'*ut*, on obtient un *si* beaucoup trop fort : le comma maxime est l'excès de ce *si* sur l'*ut* septième octave. On ramène ces deux sons à l'unisson par la méthode du *tempérament*.

anciens Pythagoriciens et Boèce, d'après eux, établissaient la distinction des genres [1] :

1° Dans leur *genre diatonique*, les intervalles des sons de chaque tétrachorde étaient, du grave à l'aigu, 1° un limma; 2° un ton; 3° un ton. La formule de ce genre est donc $\frac{256}{243} \times \frac{9}{8} \times \frac{9}{8} = \frac{4}{3}$.

2° Dans leur *genre chromatique* ils avaient, du grave à l'aigu, 1° un limma; 2° une apotome; 3° un ton augmenté d'un limma, dont la valeur, égale à la somme d'un ton mineur et d'un demi-ton majeur, c'est-à-dire à l'intervalle du *ré* au *fa*, est $\frac{32}{27}$. La formule est donc $\frac{256}{243} \times \frac{2187}{2048} \times \frac{32}{27} = \frac{4}{3}$.

3° Dans leur *genre enharmonique* ils avaient, du grave à l'aigu, 1° un dièse; 2° un dièse; 3° deux tons, dont la valeur est $\frac{81}{64}$. Formule : $\frac{512}{499} \times \frac{512}{499} \times \frac{81}{64} = \frac{4}{3}$, à peu près.

Jusque vers l'époque des premiers Pythagoriciens, on se contenta de ces trois genres; seulement on s'interdisait l'usage de certaines cordes dans quelques mélodies [2]; et, dans le genre enharmonique, les *mutations de sytème*, συστήματος μεταβολαί, introduisaient quelques intervalles nouveaux. Par exemple, dans une mélodie enharmonique composée suivant le *système de disjonction*, σύστημα διαζεύξεως, on empruntait cependant quelques sons au tétrachorde συνημμένων, et l'on obtenait ainsi des intervalles de trois et de cinq dièses. Ainsi, en passant de la mobile grave, τρίτη, du tétrachorde διεζευγμένων, à la mobile aiguë, παρανήτη, du tétrachorde συνημμένων, on descendait de trois dièses : c'était l'ἔκλυσις. De la mobile grave du tétrachorde διεζευγμένων à l'invariable aiguë, νήτη, du tétrachorde συνημμένων, on montait de cinq dièses : c'était l'ἐκβολή [3]. D'un autre côté, l'enharmonique d'Olympus continua d'être en

1 V. Boèce, *De la mus.*, l. 21; Plutarque, *Du sil. des or.*, c. 36.
2 V. Plutarque, *De la mus.*, c. 18, 19.
3 V. Bacchius, p. 9-11, Aristide Quintilien, p. 28, Meibom, et Plutarque, *De la mus.*, c. 29. Cf. Burette, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. 15, p. 318-320.

usage dans certains hymnes religieux[1]. On n'oublia pas non plus les vieux nomes spondiaques[2], et non content de cet usage du spondiasme, c'est-à-dire de l'intervalle de trois dièses au-dessus de l'invariable grave, on l'employa quelquefois concurremment avec les intervalles de l'enharmonique ordinaire, sinon dans les mélodies vocales, du moins pour le jeu isolé des instruments[3].

Enfin, en modifiant les trois manières principales de diviser la quarte, on créa de nombreuses *nuances*, χρόαι, de chacun de ces trois genres. Dans les premiers temps, on s'appliqua surtout à inventer des nuances du genre enharmonique, qui jouissait d'une grande faveur malgré la petitesse presque insaisissable de certains intervalles[4]; et pendant long-temps les théoriciens, stimulés par la difficulté même, s'occupèrent presque exclusivement de ce genre[5]. Ainsi Aristoxène, pour obtenir une multitude de nuances du genre enharmonique[6], divisa, suivant sa fausse méthode, le ton en fractions tellement petites, que suivant Ptolémée elles n'exprimaient rien d'exécutable, ni d'appréciable à l'oreille[7]. Il n'est pas impossible non plus que, même parmi ceux des diagrammes anciens qui étaient faits d'après les vrais principes mathématiques de la musique, il s'en trouvât qui ne représentassent pas exactement une suite d'intervalles réellement en usage dans la pratique. Ptolémée est loin de garantir la fidélité de tous les vieux diagrammes qu'il cite. Il nous apprend[8],

1 V. Aristophane, *Chevaliers*, v. 9-10, et Plutarque, *De la mus.*, c. 7 et 18.

2 V. Plutarque, *ibid.*, c. 17. Cf. Athénée, liv. 14, sect. XLII, p. 638 *a*, Casaub.

3 V. *ibid.*, c. 19.

4 V. Aristide Quintilien, liv. 1, p. 21, Meib.

5 V. Plutarque, *De la mus.*, c. 34. Cf. Burette, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. 15, p. 387.

6 V. Ptolémée, *Harm.*, I, 12; Boèce, *De la mus.*, V, 15.

7 Platon s'est moqué de cette manie, *Républ.*, VII, p. 531; *Lois*, VII, p. 813.

8 *Harm.*, I, 6.

d'accord avec Plutarque[1] et Macrobe[2], que dès longtemps le genre enharmonique, autrefois si fort en vogue, était presque tombé en désuétude avec toutes ses variétés, mais qu'on employait au contraire habituellement plusieurs variétés des autres genres, surtout du diatonique. Ptolémée nous donne[3] le tableau des principaux diagrammes qu'il considère comme représentant fidèlement des genres employés à son époque et dont il approuve l'usage. En voici les formules, dans lesquelles l'ordre des trois intervalles du tétrachorde est indiqué du grave à l'aigu.

1° Genre enharmonique, ἐναρμονικόν : $\frac{46}{45} \times \frac{24}{23} \times \frac{5}{4} = \frac{4}{3}$.

2° Chromat. mou, χρωματικὸν μαλακόν : $\frac{28}{27} \times \frac{15}{14} \times \frac{6}{5} = \frac{4}{3}$.

3° Chromat. dur, χρωματικὸν σύντονον : $\frac{22}{21} \times \frac{12}{11} \times \frac{7}{6} = \frac{4}{3}$.

4° Diatonique mou, διάτονον μαλακόν : $\frac{21}{20} \times \frac{10}{9} \times \frac{8}{7} = \frac{4}{3}$.

5° Diat. mou moy., μέσον μαλακὸν διάτονον : $\frac{28}{27} \times \frac{8}{7} \times \frac{9}{8} = \frac{4}{3}$.

6° Diat. à deux tons, διάτονον διτονιαῖον : $\frac{256}{243} \times \frac{9}{8} \times \frac{9}{8} = \frac{4}{3}$.

7° Diatonique dur, διάτονον σύντονον : $\frac{16}{15} \times \frac{9}{8} \times \frac{10}{9} = \frac{4}{3}$.

8° Diatonique uniforme, διάτονον ὁμαλόν : $\frac{10}{9} \times \frac{11}{10} \times \frac{12}{11} = \frac{4}{3}$.

Pour construire l'échelle musicale suivant chacun de ces genres, il faut les appliquer aux quatre tétrachordes et considérer quelle est la suite des intervalles dans la double octave ainsi obtenue. Mais Ptolémée nous dit[4] que le plus souvent on ne montait pas tous les tétrachordes suivant un même genre, et qu'on réunissait deux genres dans une même octave. Il indique les mélanges les plus agréables

1 *De la mus.*, c. 38, 39.
2 *Sur le Songe de Scip.*, II, 4.
3 *Harm.*, I, 15, 16.
4 *Harm.*, II, 15.

et les plus usités[1]. Il ajoute que les trois genres qu'on employait le plus souvent sans mélange étaient, 1° le διάτονον διτονιαῖον, qui surprend et plaît par quelque chose d'étranger et de rustique, ξενικώτερον καὶ ἀγροικότερον; 2° le diatonique uniforme, ὁμαλὸν; 3° le diatonique mou moyen, μέσον μαλακόν. Il nous apprend ailleurs que ce dernier genre n'est autre chose que le diatonique d'Archytas[2], et que le διάτονον διτονιαῖον est le diatonique d'Eratosthène[3], disciple, comme on sait, de l'académicien Arcésilas. Remarquons qu'Iamblique[4] attribue l'invention de ce genre à Pythagore lui-même, et que les intervalles qui y sont employés sont précisément ceux de l'échelle musicale de Platon. Il est donc naturel de supposer que les quatre tétrachordes montés suivant ce genre donneront la double octave de Platon. Le tableau suivant en offre la preuve.

1 Sur les genres et les modes dans la musique ancienne, V. Barthelemy, *Voy. d'Anach.*, chap. 27; Forkel, *Hist. de la musique*, vol. 1, p. 318 et suiv.; et M. Bœckh, dans les *Daub. et Creuz. stud.*, III, p. 61 et suiv., et surtout dans les *Proleg.* de son éd. de Pindare, vol. 2, part. I, p. 203 et suiv.

2 *Harm.*, I, 13.

3 *Ibid.*, II, 14.

4 *Vie de Pythag.*, c. 26.

DIAGRAMME DES QUATRE TÈTRACHORDES

Montés suivant le genre diatonique de Platon, de Pythagore et d'Eratosthène qui est en même temps le Διάτονον διτονιαῖον *de Ptolémée.*

Noms grecs des Tétrachordes.	NOMS GRECS DES CORDES.	Nombres de Platon proportionels aux longueurs des cordes.	Intervalles des sons consécutifs.	RÉPARTITION des intervalles suivant les Tétrachordes et les Octaves.	
	Προσλαμβανομένη,	4			
			$9/8$	Προσλαμβανόμενος τόνος,	Octave grave entre deux *La* : $9/8 \times 4/3 \times 4/3 = 2$.
Τετράχορδον ὑπάτων,	Ὑπάτη ὑπάτων,	$243/64$			
			$256/243$	Intervalles du premier tétrachorde : $256/243 \times 9/8 \times 9/8 = 4/3$.	
	Παρυπάτη ὑπάτων,	$27/8$			
			$9/8$		
	Λίχανος ὑπάτων,	3			
			$9/8$		
Τετράχορδον μέσων,	Ὑπάτη μέσων,	$8/3$			
			$256/243$	Intervalles du second tétrachorde, $256/243 \times 9/8 \times 9/8 = 4/3$.	
	Παρυπάτη μέσων,	$81/32$			
			$9/8$		
	Λίχανος μέσων,	$9/4$			
			$9/8$		
	Μέση,	2			
			$9/8$	Διάζευξις.	Octave aiguë entre deux *La* : $9/8 \times 4/3 \times 4/3 = 2$.
Τετράχορδον διεζευγμένων,	Παραμέση,	$243/128$			
			$256/243$	Intervalles du troisième tétrachorde : $256/243 \times 9/8 \times 9/8 = 4/3$.	
	Τρίτη διεζευγμένων,	$27/16$			
			$9/8$		
	Παρανήτη διεζευγμένων,	$3/2$			
			$9/8$		
Τετράχορδον ὑπερβολαίων,	Νήτη διεζευγμένων,	$4/3$			
			$256/243$	Intervalles du quatrième tétrachorde : $256/243 \times 9/8 \times 9/8 = 4/3$.	
	Τρίτη ὑπερβολαίων,	$81/64$			
			$9/8$		
	Παρανήτη ὑπερβολαίων,	$9/8$			
			$9/8$		
	Νήτη ὑπερβολαίων,	1			

Conclusions :

1° Du témoignage de Ptolémée rapproché de celui d'Iamblique, il résulte que le diagramme du genre διάτονον διτονιαῖον avait passé de l'école de Pythagore dans celle de Platon, et s'était perpétué dans la nouvelle Académie.

2° Du temps de Ptolémée, ce genre avait vieilli : on lui trouvait quelque chose d'étrange et pourtant d'agréable; on l'employait encore quelquefois.

3° Ce genre donne exactement l'échelle musicale de la double octave de Platon, dressée dans le *Timée*, c'est-à-dire dans le plus *pythagorique* de tous ses dialogues. Mais, pour que cette coïncidence ait lieu, il faut que l'on considère, ainsi que nous l'avons fait, les nombres de Platon comme proportionnels aux longueurs des cordes, nouvelle et puissante raison de croire que cette supposition est vraie[1]. Dans la supposition contraire, où le nombre 1 représenterait la note la plus grave, il faudrait placer ce nombre sur la note παρυπάτη ὑπάτων, et le nombre 4 tomberait hors des limites de la double octave des quatre tétrachordes.

4° Donc les nombres de Platon, proportionnels aux longueurs des cordes, expriment fidèlement le genre diatonique primitif des Grecs, où l'on avait, à la place de nos tierces et de nos sixtes consonnantes, des tierces et des sixtes trop fortes d'un comma majeur, et à la place de notre demi-ton majeur, un intervalle égal à l'excès de la quarte sur deux tons majeurs.

5° Les tierces et les sixtes consonnantes manquaient également dans le genre diatonique d'Archytas[2]. Elles ne se trouvaient pas davantage dans le *diatonique mou* d'Aristoxène, dont les trois intervalles, du grave à l'aigu, étaient *approximativement*, 1° un demi-ton, 2° trois quarts de ton, 3° cinq quarts de ton, dans chaque tétrachorde. En même

[1] V. plus haut, § 3.
[2] C'est le même que le *diatonique mou moyen* de Ptolémée. V. plus haut.

temps, Aristoxène conservait le diatonique primitif, seulement il le nommait diatonique dur, et appelait le limma demi-ton.

6° Dans le genre enharmonique d'Archytas[1], disciple immédiat de Pythagore, de même que dans l'enharmonique de Ptolémée[2], et que dans celui de Didyme[3], la corde invariable aiguë du tétrachorde donnait, avec la variable aiguë la consonnance exacte de la tierce majeure, et par conséquent l'intervalle de cette dernière corde à la plus grave était d'un demi-ton majeur; mais ce petit intervalle chromatique était divisé diversément en deux intervalles enharmoniques par l'insertion de la variable grave, tandis que la tierce majeure formait un seul degré.

7° Dans le chromatique mou de Ptolémée, le premier intervalle du tétrachorde, en allant de l'aigu au grave, était une tierce mineure exacte, et la somme des deux intervalles inférieurs était un ton mineur.

8° Après l'abandon presque complet du genre enharmonique, lorsqu'on s'attacha à introduire dans le diatonique de nombreuses variétés, c'est-à-dire probablement vers le commencement de notre ère, on arriva peu à peu à trouver tous les intervalles de notre gamme naturelle. Des diagrammes antérieurs cités par Ptolémée, le premier où notre ton mineur et notre demi-ton majeur se rencontrent est celui du genre diatonique de Didyme, néopythagoricien qui vivait vers le milieu du premier siècle de notre ère. Voici la formule de ce genre[4] : $\frac{16}{15} \times \frac{10}{9} \times \frac{9}{8} = \frac{4}{3}$. Il diffère du diatonique dur de Ptolémée seulement par l'ordre des intervalles. Ce dernier genre, dont la formule est,

1 En voici la formule : $\frac{28}{27} \times \frac{36}{35} \times \frac{5}{4} = \frac{4}{3}$. V. Ptolémée, *Harm.*, I, 13.

2 V. plus haut.

3 En voici la formule : $\frac{32}{31} \times \frac{31}{30} \times \frac{5}{4} = \frac{4}{3}$. V. Ptolémée, *Harm.*, II, 14.

4 V. Ptolémée, *ibid.*

$\frac{15}{16} \times \frac{9}{8} \times \frac{10}{9} = \frac{4}{3}$, donne exactement notre double octave, telle qu'elle est avant le *tempérament*[1]. Le tableau suivant en offre la preuve, et il est aisé de voir en même temps que, dans le diatonique de Didyme, le *ré* et le *sol* étaient plus bas d'un comma majeur, tous les autres sons étant les mêmes que dans notre gamme naturelle.

1 V. Zarlino, *Institutioni harmoniche*, part. II, chap. 39.

DIAGRAMME DES QUATRE TÉTRACHORDES

Montés sur le genre Διάτονον σύντονον de Ptolémée, qui se trouve donner exactemen notre double Octave moderne, en prenant le La *pour point de départ.*

NOMS GRECS DES CORDES.	NOMBRES en raison inverse des longueurs des cordes.	INTERVALLES des sons consécutifs.	RÉPARTITION des intervalles suivant les Tétrachordes et les Octaves.	
Προσλαμβανομένη,	$5/6$ *La*,			
		$9/8$, ton majeur,	Προσλαμβ. τόνος,	Octave grave : $9/8 \times 4/3 \times 4/3 = 2$.
Ὑπάτη ὑπάτων,	$15/16$ *Si*,			
		$16/15$, demi-ton maj.	Intervalles du tétrachorde Ὑπάτων : $\frac{15}{16}\times\frac{9}{8}\times\frac{10}{9}=\frac{4}{3}$	
Παρυπάτη ὑπάτων,	1 *Ut*,			
		$9/8$, ton majeur,		
Λίχανος ὑπάτων,	$9/8$ *Ré*,			
		$10/9$, ton mineur,		
Ὑπάτη μέσων,	$5/4$ *Mi*,			
		$16/15$, demi-ton maj.	Intervalles du tétrachorde Μέσων : $\frac{15}{16}\times\frac{9}{8}\times\frac{10}{9}=\frac{4}{3}$	
Παρυπάτη μέσων,	$4/3$ *Fa*,			
		$9/8$, ton majeur,		
Λίχανος μέσων,	$3/2$ *Sol*,			
		$10/9$, ton mineur,		
Μέση,	$5/3$ *La*,			
		$9/8$, ton majeur,	Διάζευξις.	Octave aiguë : $9/8 \times 4/3 \times 4/3 = 2$.
Παραμέση,	$15/8$ *Si*,			
		$16/15$, demi-ton maj.	Intervalles du tétrachorde Διεζευγμένων : $\frac{15}{16}\times\frac{9}{8}\times\frac{10}{9}=\frac{4}{3}$	
Τρίτη διεζευγμένων,	2 *Ut*,			
		$9/8$, ton majeur,		
Παρανήτη διεζευγμένων,	$9/4$ *Ré*,			
		$10/9$, ton mineur,		
Νήτη διεζευγμένων,	$5/2$ *Mi*,			
		$16/15$, demi-ton maj.	Intervalles du tétrachorde Ὑπερβολαίων : $\frac{15}{16}\times\frac{9}{8}\times\frac{10}{9}=\frac{4}{3}$	
Τρίτη ὑπερβολαίων,	$8/3$ *Fa*,			
		$9/8$, ton majeur,		
Παρανήτη ὑπερβολαίων,	3 *Sol*,			
		$10/9$, ton mineur,		
Νήτη ὑπερβολαίων,	$10/3$ *La*,			

9° Ainsi, il n'est pas vrai que les changements apportés par les Grecs à leur échelle musicale n'aient concerné que la théorie. Il est certain, au contraire, que cette échelle a varié dans la pratique même. C'est donc à tort que Perrault[1], Burette[2], et la plupart des historiens de la musique ancienne[3], étudiant avec les préjugés d'Aristoxène les théoriciens grecs de l'école musicale de Pythagore, de Platon et de Ptolémée, et n'accordant pas assez d'attention aux nombres qui, après tant de siècles, permettent de comparer les sons des octaves anciennes avec ceux de la gamme moderne, ont supposé que les inventeurs du plus ancien diagramme diatonique, de celui de Pythagore, de Platon et d'Eratosthène, avaient seulement mesuré d'une manière moins exacte que Ptolémée, les intervalles d'une même échelle musicale semblable à la nôtre. Ptolémée nous apprend que le diatonique ancien et le diatonique qu'il nomme dur, étaient deux variétés, deux *nuances*, *χρόαι*, usitées toutes deux de son temps, parfaitement distinctes, caractérisées par l'impression différente qu'elles faisaient sur l'oreille[4]; qu'on employait aussi plusieurs autres nuances du genre diatonique et du genre chromatique; que la plupart de ces nuances ne s'appli-

1 Claude Perrault, *De la musique des anciens*, t. 2, p. 367 de ses *Essais de physique*.

2 *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. 4, p. 123; t. 10, p. 273; t. 17, p. 77, 78.

3 V. entre autres, Marpurg, *Kritische Einleitung zur Geschicthe der Musik*, etc., Berlin, 1759, I, p. 239; Forkel, *Geschichte der Musik*, chap. 4, part. II, 1re div., § 111 et 121: M. Bœckh, *De metr. Pind.*, liv. 3, c. 7, *Pind. op.*, t. 2, part. II, p. 204, etc. Du reste Forkel se contredit, *ibid.*, 2e div., § 145, et ailleurs.

4 Roussier a fort bien compris que le genre diatonique de Pythagore et de Platon, le même que le diatonique à deux tons de Ptolémée, était réellement tel que les nombres nous l'indiquent. Mais nous ne sommes pas obligés de partager la prédilection de Roussier pour ce genre musical, de considérer avec lui le diagramme grec de Pythagore et le diagramme chinois comme deux fragments du *système seul véritable*, usité autrefois chez un peuple primitif rêvé par Roussier, de même que par Bailly, ni de déplorer comme une altération tous les progrès ultérieurs de la musique. V. Roussier, *Mémoire sur la musique des anciens*, articles 5 et 8, et notes 28 et 35.

quaient pas habituellement à tous les tétrachordes à la fois, mais qu'on faisait des mélanges; que cependant le genre diatonique dur était l'un des trois dont chacun servait assez souvent seul pour toute l'étendue de la double octave. Ce sont là des faits sur lesquels on ne peut pas récuser le témoignage de Ptolémée.

De ces faits, et de quelques autres qui me restent à établir, il me paraît possible de tirer quelques conclusions importantes sur la différence profonde de la musique des anciens Grecs et de la nôtre.

Tel sera l'objet d'un premier *Complément* de cette dissertation, pour lequel je renvoie le lecteur au volume suivant. Dans un second *Complément*, il sera question des interprétations symboliques des nombres musicaux de Platon, et de la prétendue symphonie des révolutions célestes.



fig (4)

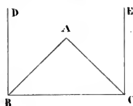


fig. (3)

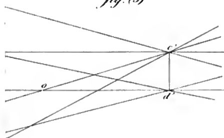
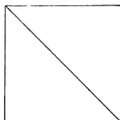


fig (8)




BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE III
NAPOLI

TABLE

DU

PREMIER VOLUME

ERRATA

DU

PREMIER VOLUME

N. B. Dans le texte du *Timée*, je relève toutes les fautes que j'ai pu découvrir. Dans le reste de l'ouvrage, je néglige celles qui ne peuvent ni arrêter le lecteur, ni l'induire en erreur. Les corrections les plus nécessaires sont marquées du signe *, ou du signe **, suivant leur importance.

Pag. Lig.

13 — 28 — *Rép.*, VI, 1, p. 509—*lis. Rép.*, VI, p. 509.

* 41 — 5 — fortement — *lis.* fermement.

* — — 21 — Héraclide — *lis.* Héraclite.

58 — 19 — μαθήμασι τε — *lis.* μαθήμασί τε.

59 — 7 — cet état — *lis.* cet État.

60 — 6 — ἐπιτηδευμάτα — *lis.* ἐπιτηδεύματα.

68 — 9 — ἐγενετο — *lis.* ἐγένετο.

69 — 24 — leur état — *lis.* leur État.

70 — 3 — παῖδες ἐϛέ — *lis.* παῖδές ἐϛε,.

72 — 9 — ὑμῖν — *lis.* ὑμῖν.

* 74 — 16 et 17 — τόποις, παρ' ὑμῖν πρώτοις ἐνδειξαμένης — *ponctuez:* τόποις παρ' ὑμῖν πρώτοις, ἐνδειξαμένης.

— — 24 — των — *lis.* τῶν.

84 — 21 — ἀρχὴν — *lis.* ἀρχήν.

86 — 6 — ειπόντων — *lis.* εἰπόντων.

94 — 21 — ὑϛτέραν — *lis.* ὑϛέραν.

** 97 — 26 et 27 — que lui-même était surpassé — *lis.* qu'elle-même était surpassée.

98 — 9 — περιήγαγε — *lis.* περιήγαγε.

100 — 2 — ψυχὴ, — *lis.* ψυχή,.

Pag. Lig.

228 — 24 — ἴχων — *lis.* ἴσχων.
232 — 3 — ξυλλόγιζομεθα — *lis.* ξυλλογιζόμεθα.
238 — 12 — οὐρανῷ — *lis.* οὐρανῷ.
262 — 36 — Frizzo — *lis.* Erizzo.
** 267 — 11 — Strabon et Eratosthène — *lis.* Straton et Eratosthène.
268 — 6 — Mais bientôt — *lis.* Bientôt.
** 269 — 1 et 2 — le nom appliqué — *lis.* les noms appliqués.
** — — 4 — a fini — *lis.* ont fini.
** — — 5 — celui — *lis.* ceux.
* — — 25 — 1736 — *lis.* 1436.
270 — 24 — le désert de Sahara — *lis.* le Sahara.
283 — 34 — Censoriuus — *lis.* Censorinus.
** 284 — 2 — du détroit de Critias — *lis.* du détroit de Gadès.
285 — 28 et 29 — Ery-thée — *lis.* Erythrée.
286 — 13 — πορσύσιμος — *lis.* πορεύσιμος
289 — 1 et 2 — Lybie — *lis.* Libye.
** 292 — 15 — *Avant la phrase* « D'après, etc., *ajoutez :* Cette statue avait déjà été vue, dit-on, par les Portugais, en 1471. On a souvent répété cette assertion, mais sans la prouver.
* 297 — 1 — Homère — *Ajoutez en note : Odyss.*, 1, 54.
* 298 — 33 — *sur la terre* — *lis. sous la terre* — 120 *lis.* c. 20.
302 — 2 — l'Océan, et que — *lis.* l'Océan; que.
* 304 — 32 — p. 42 — *lis.* p. 142.
307 — 5 et 6 — Mincrve. Mais que — *lis.* Minerve; mais que.
324 — 21 — cartaine habilité — *lis.* certaine habileté.
327 — 15 — Aristate — *lis.* Aristote.
330 — 23 — *Commonweath* — *lis. Commonwealth.*
* 351 — 4 — παραδείματα — *lis.* παραδείγματα.
— — 21 — choses qu'il — *lis.* choses, qu'il.

Pag. Lig.

* 351 — 35 — Asclépiade — *lis.* Asclepius.

— — 36 — d'Aphrodysie — *lis.* d'Aphrodisie.

* 353 — 4 — exotérique — *lis.* ésotérique.

* 357 — 11 — Après les mots « et surtout dans Plutarque » — *ajoutez* et dans Thémistius (en note : *Paraphrase du traité de l'âme*, 1, 12, trad. lat. d'Hermolaüs Barbarus, f. 13, Paris, 1535, in-18.

* 359 — 25 — Platon, ainsi — *lis.* Platon. Ainsi.

373 — 6 — *Après les mots* « âme intelligente » — *ajoutez en note* : V. Thémistius, *Paraphrase du traité De l'âme*, I, 20, trad. lat., f. 24, Paris, 1535, in-18°.

* 375 — 24 — *Eclog. phys.* I, 1 — *lis. Eclog. phys.* I, p. 107, Canter.

* 376 — 26 — *Après le mot* platonicien, *ajoutez en note :* Thémistius l'a répétée dans un endroit de sa *Paraphrase du traité De l'âme* (I, 12, trad. lat., f. 13, Paris, 1535, in-18), bien qu'il prétende dans un autre endroit (I, 20, f. 23) que Platon considère l'âme comme corporelle.

* 381 — 26 — 1 V. Stallbaum — *lis.* 1 V. Themistius, *Paraphrase du traité De l'âme*, I, 14, trad. lat., f. 16, Paris, 1535, in-18, et M. Stallbaum,.

387 — 9 — les — *lis.* tels.

389 — 26 — arriver à un — *lis.* arriver au.

398 — 4 — le comma — *lis.* le comma;.

* 406 — 4 et 5 — les valeurs relatives — *lis.* la valeur relative.

** 408 — 29 — du grave à l'aigu — *lis.* de l'aigu au grave.

411 — 28 et 29 — συνημμῆνων — *lis.* συνημμένων.

* 417 — 27 — 9 — *lis.* 9/8

* 419 — 2 — montés sur — *lis.* montés suivant.

420 — 26 — *Geschicthe* — *lis. Geschichte.*





